N° 6 1961 Juin

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale

La relation entre l'Eucharistie et le mystère de l'Eglise a été, surtout depuis le renouveau de l'ecclésiologie, souvent étudiée [1]. Et les auteurs ont d'ordinaire bien mis en relief l'apport sur ce point de la théologie de S. Thomas. Pour celui-ci en effet l'Eglise, communion de vie des hommes avec le Père et entre eux dans et par le Christ Jésus, est à la fois signifiée et réalisée par l'Eucharistie. Et l'effet ultime, la « res tantum », de ce sacrement est tout simplement la constitution du Corps du Christ : « res huius sacramenti est unitas Corporis mystici, sine qua non potest esse salus » (III, 73, 3), « est sacramentum ecclesiasticae unitatis » (III, 83, 4, ad 3) [2]. C'est là d'ailleurs une vue traditionnelle tant dans l'Eglise orientale que dans l'Eglise latine où elle trouve son sommet chez Augustin par lequel elle s'impose au Moyen Age [3].

Mais peut-être la théologie contemporaine n'a-t-elle pas pris assez vivement conscience d'un autre registre où joue cette relation Eucharistie-Eglise : le registre eschatologique, lui aussi fortement traditionnel. L'Eucharistie n'est pas le sacrement du Corps du Christ uniquement de façon statique, en ce qu'elle le « construit » par la charité,

1. Parmi les travaux les plus marquants citons de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 1949; Congar, *Esquisse du mystère de l'Eglise*, Paris, 1953, pp. 84-91, 106-112; Féret, *La Messe rassemblement de la communauté*, Lex Orandi, 7, Paris, 1947, pp. 205-283; Roguet, *L'unité du corps mystique dans la charité*, res sacramenti *de l'Eucharistie*, dans M.D., 24, 1950, pp. 20-45; Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité*, dans R.B., 1956, pp. 5-44.

2. Dresser une liste exhaustive des textes où S. Thomas affirme que la « res » de l'Eucharistie est l'Eglise serait trop long. Signalons comme lieu à notre avis le plus intéressant son commentaire sur Jean 6 (éd. Cai, n. 949-982). Voir aussi III, 74, 6; III, 80, 4; III, 80, 5, ad 2; III, 83, 5; III, 83, 4, ad 9; III, 74, 1, ad 1; III, 79, 5; etc.

3. Les témoignages les plus importants ont été rassemblés par de Lubac, *op. cit.* Voir aussi Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926, pp. 3-182.

qu'elle approfondit sans cesse la « communio ». Elle l'est aussi (et en liaison inséparable avec ce premier aspect) en ce qu'elle nourrit et affermit l'espérance de l'Eglise en marche vers la Parousie, que de jour en jour elle rend plus vive la tension de l'Eglise pérégrinante vers l'entrée définitive dans la communion aux biens du Père, au Jour du Fils de l'Homme.

Quoique moins explicite et moins mis en lumière que l'aspect charité, cet aspect eschatologique de l'Eucharistie est souvent affirmé par saint Thomas lui-même. Et cela tant au plan du « sacramentum tantum » qu'à celui de la « res tantum ». Tout sacrement est signe rappelant le passé, désignant le don actuel de l'*agapè* de Dieu, annonçant la gloire future (III, 60, 3). Comme tout sacrement l'Eucharistie est donc, dans tout le complexe de son symbolisme, porteuse d'une dimension eschatologique : elle annonce le banquet messianique de la fin des temps où Dieu se donnera aux siens dans la gloire de la résurrection et de la vision face à face. Nous avons souligné ce point ailleurs [4] et ce n'est pas sur lui que nous voulons nous attarder ici mais sur la « res tantum ». L'Eucharistie ne se contente pas de signifier la gloire future et de nourrir l'espérance en rappelant à la foi ce vers quoi la vie chrétienne est en marche. Elle nourrit cette espérance de la même façon qu'elle cause la charité : en posant dans le fidèle une « réalité » (*res*) qui actuellement possédée lui donne les « arrhes » de ce qu'il attend et l'affermit ainsi dans sa marche vers le terme. Ce qu'elle a signifié du futur, elle le cause déjà, « efficit quod figurat ». Si bien qu'à cette valeur d'espérance ainsi conçue peut s'appliquer ce que S. Thomas dit de la valeur charité : « hoc sacramentum est caritatis quasi figurativum et effectivum » (III, 78, 3, ad 6). Et de même que la charité donnée par ce sacrement ne peut pas ne pas être ecclésiale, ne pas souder davantage le chrétien et au Père et à ses frères, de même l'espérance qui s'y approfondit ne peut pas ne pas amener l'individu à un dépassement de lui-même pour rejoindre l'Eglise entière en son attente du Retour du Seigneur.

Le traité de l'Eucharistie dans la Somme Théologique est parsemé d'allusions à l'espérance prise le plus souvent en sa dimension individuelle. Ainsi lorsqu'il s'agit de rendre compte du sens du mot « viatique » : « tertiam significationem habet (hoc sacramentum) respectu futuri inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hic praebet nobis viam illuc perveniendi » (III, 73, 4). De même en parlant du problème de la goutte d'eau : « hoc competit ad ultimum effectum huius sacramenti qui est introitus ad vitam aeternam » (III, 74, 6), ou en justifiant la forme de la consécration (III, 78, 3, Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem...), ou en montrant la convenance de la présence réelle : « hoc competit caritati Christi ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit... Interim tamen nec sua praesentia corporali

4. *La triple dimension du signe sacramentel*, dans la *N.R.Th.*, 1961, pp. 225-254.

nos in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Ioann., 6, 57 : — Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo. Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, *et nostrae spei sublevamentum*, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos » (III, 75, 1), ou en expliquant la vraie nature de la manducation sacramentelle du corps du Christ (III, 80, 2, ad 1). Lorsqu'il en arrive à l'étude explicite des effets de l'Eucharistie, après s'être demandé si l'Eucharistie donne la grâce, S. Thomas se pose la question : « utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae » (III, 79, 2). C'est alors qu'il expose avec plus d'ampleur sa pensée sur ce point. Un passage surtout de cet article nous intéresse ici : « etiam refectio cibi spiritualis, et *unitas* significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti, sed imperfecte; perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit super illud Ioann., 6, 56 : — Caro mea vere est cibus ' cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in *societate sanctorum*, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta ' ». Dans l'ad 1 il est rappelé que « hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam ». On se serait attendu à plus d'explicite; et pourtant malgré son laconisme cet article est pour nous intéressant : la dimension d'espérance y est projetée au plan ecclésial. La « res » de l'Eucharistie, celle que signifie le « sacramentum tantum », est l'unité que crée la charité et qui concrètement se réalise dans le mystère de l'Eglise — « corpus Christi mysticum quod est *societas sanctorum* » (III, 80, 4) — communion des hommes avec le Père et entre eux dans le Christ; et saint Thomas va même jusqu'à écrire : « quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse *Christo unitum et membris eius incorporatum* » (ibid.). Or dans l'économie actuelle de la foi, cette « communion », cette « unitas plena atque perfecta », ne peut pas se réaliser en plénitude : c'est là un des biens de la Promesse que nous attendons, quoique déjà les arrhes nous en soient donnés. Mais l'Eucharistie en approfondissant en nous la charité (en ses deux dimensions inséparables d'union au Père et d'union aux frères, dans le Christ) rend de plus en plus proche cet idéal et ainsi nourrit l'espérance.

Le commentaire de Jean 6 va nous apporter plus de lumière sur la conception que se fait S. Thomas de ce rôle eschatologique de l'Eucharistie. Car les affirmations de Jean vont l'obliger à préciser la liaison entre la manducation du corps du Seigneur et la résurrection de la chair. De nouveau nous allons nous trouver en face de textes très riches, traversés par une intuition grandiose, mais malheureusement peu explicites, nous laissant comme en suspens. Première affirmation réaliste et qu'il nous faut relever : l'« utilitas magna et universalis huius sacramenti ». Quelle est en effet la profondeur de l'efficacité en nous de ce sacrement? C'est la profondeur même de l'efficacité de tout le mystère du Christ Sauveur : « efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam... Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod *destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti* » (*Super Ioan.*, cap. 6, lect. 6; éd. C a i, n. 963), et cela de façon universelle « quia vita quam confert

non solum est vita unius hominis, sed quantum in se est totius mundi : ad quam sufficiens est mors Christi » (*ibid.*, n. 964). L'Eucharistie est donc le sacrement de la résurrection. S. Thomas va développer sa pensée de façon non équivoque lorsqu'il commentera Jn 6, 55. Car ici le texte inspiré est formel : « celui qui mange ma chair et boit mon sang *a* la vie éternelle, et moi je le *ressusciterai au dernier jour* ». Distinguons une double « res » du sacrement : « una contenta et signata, quae est Christus integer qui continetur sub speciebus panis et vini ; alia signata et non contenta et hoc est corpus Christi mysticum quod est in praedestinatis, vocatis et iustificatis ». La première « res » est perçue par celui qui mange le corps du Seigneur non seulement « sacramentaliter » mais aussi « spiritualiter » [5] : uni au Christ par la foi et la charité, il est transformé en lui « et efficitur eius membrum ». Or le Christ est le vrai Dieu et la vie éternelle. Aussi celui qui le mange possède-t-il déjà en lui la vie éternelle (*Super Ioan.*, cap. 6, lect. 7 ; éd. Cai, n. 972). Mais du même coup, uni au Christ, il devient « particeps unitatis ecclesiasticae » et ainsi perçoit la seconde « res » du sacrement. Ce qui ne peut que poser en lui une nouvelle certitude de résurrection : « de necessitate habebit vitam aeternam si perseveret. *Nam unitas Ecclesiae fit per Spiritum Sanctum,* Ep 4, 4 : unus spiritus et unum corpus, *qui est pignus hereditatis aeternae,* ut dicitur Ep. 1, 14. Est ergo magna utilitas huius cibi, quia dat vitam aeternam animae ; sed etiam magna est quia dat vitam aeternam etiam corpori » (*ibid.*). Si le pain eucharistique est pain de résurrection, c'est donc en liaison avec le mystère de l'Esprit Saint. S. Thomas va s'en expliquer plus longuement en un texte capital :

> Et ideo subdit (Christus) *Et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Sicut enim dictum est, ille qui spiritualiter manducat et bibit, *fit particeps Spiritus Sancti, per quem unimur Christo unione fidei et caritatis et per quem efficimur membra Ecclesiae.* Resurrectionem autem facit mereri Spiritus Sanctus ; Rm 4, 24 : Qui suscitavit Iesum Christum Dominum nostrum a mortuis ressuscitabit et mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis. Et ideo dicit Dominus, quod eius qui manducat et bibit resuscitabit ad gloriam, non ad condemnationem : quia haec resuscitatio non prodesset.
>
> *Et quidem satis congrue huiusmodi effectus sacramento eucharistiae attribuitur,* quia ut dicit Augustinus, et dictum est supra, Verbum resuscitat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora. In hoc autem sacramento non solum est Verbum secundum suam divinitatem, sed etiam secundum veritatem

5. Il faut bien comprendre la position de S. Thomas sur la manducation « spirituelle et sacramentelle » de l'Eucharistie. Dans la ligne d'Augustin, S. Thomas distingue entre la simple réception matérielle du sacrement et la réception faite avec foi et charité : seule cette dernière donne au fidèle la « res tantum », la première ne sert de rien. Voir III, 80, 1. Il peut même arriver que — par un « votum » animé par la charité — l'on perçoive cette « res tantum » sans recevoir « sacramentellement » le Corps du Christ (avec cependant toujours une référence au sacrement). Toutefois « nec frustra tamen adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium » (III, 80, 1, ad 3).

carnis : *et ideo non est solum causa resurrectionis animarum, sed etiam corporum*; 1 Co 15, 21 : per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. *Patet ergo utilitas huius manducationis* (*Super Ioan.*, cap. 6, lect. 7; éd. Cai, n. 973).

Les mêmes idées réapparaîtront plus loin dans le commentaire : « ille manducat spiritualiter per comparationem ad rem signatam tantum qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis, caritas autem facit Deum esse in homine et e converso... Et hoc est quod facit Spiritus Sanctus » (*ibid.*, n. 976); « qui enim manducat hunc panem manet in me et ego in illo; sed ego sum vita aeterna; ergo qui manducat hunc panem, ut debet, vivet in aeternum » (*ibid.*, n. 981). Mais quel est de façon précise ce rôle de l'Esprit dans la résurrection due à la manducation eucharistique? Question délicate sur laquelle S. Thomas ne s'arrête pas. Nous trouvons cependant certains indices de sa pensée :

Manifestum est enim quod caro Christi, ut coniuncta Verbo et Spiritui, multum prodest per omnem modum : alioquin frustra Verbum caro factum esset, frustra ipsum Pater manifestasset in carne, ut dicitur 1 Tim. 4. Et ideo dicendum est quod caro Christi in se considerata non prodest quidquam, et non habet effectum proficuum nisi sicut alia caro. Si enim per intellectum separetur a divinitate et Spiritu Sancto, non habet aliam virtutem quam alia caro; sed si adveniat Spiritus et divinitas multis prodest, quia facit sumentes manere in Christo : est enim spiritus caritatis per quem homo in Deo manet; 1 Jo. 4, 13 : in hoc cognoscimus quia in Deo manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis. Et ideo dicit Dominus : Hunc effectum, scilicet vitae aeternae quem ego promitto vobis, non debetis attribuere carni in se consideratae, quia caro sic non prodest quidquam; sed si spiritui attribuatis, et divinitati coniunctae carni, sic praestat vitam aeternam; Ga 5, 25 : Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus. Et ideo subdit : Verba quae locutus sum vobis spiritus et vita sunt; idest referenda sunt ad spiritum carni coniunctum; et sic intellecta vita sunt, scilicet animae. Nam sicut corpus vivit vita corporali per spiritum corporalem, ita et anima vivit vita spirituali per Spiritum Sanctum (*ibid.*, lect. 8, n. 993).

Il nous semble que l'on peut ainsi synthétiser le contenu théologique de ces textes :

— celui qui mange « sacramentaliter et spiritualiter » le corps eucharistique du Christ perçoit la « res signata et non contenta » de ce sacrement, la « communion » au sens patristique d'union au Père et aux frères dans le Christ, ce que S. Thomas appelle ici l'« unitas ecclesiastica ».

— Or cette « unitas » est de fait l'œuvre de l'Esprit Saint

— qui est à la fois le lien de l'Eglise et les « arrhes de notre héritage ».

— C'est dire que dans l'Eucharistie le fidèle reçoit, en cet approfondissement de son insertion dans l'Eglise, la source de la résurrection et de son âme et de son corps,

— donc que l'Eucharistie est la « causa non solum resurrectionis animarum, sed etiam corporum » (n. 973).

— Cette résurrection n'est pas le fait de l'Esprit seul, mais de l'Esprit en tant que joint (avec la divinité) à la chair du Christ.

C'est donc au fait de l'union hypostatique, non au fait que le corps eucharistique du Christ est son corps pneumatique, que S. Thomas semble attribuer l'efficacité spéciale de l'Eucharistie quant à la résurrection de la chair : extension au domaine de l'activité sacramentelle de sa théologie de l'*instrument conjoint* qu'il a si parfaitement élaborée en sa contemplation du mystère du Sauveur. Tout ce que, dans son commentaire de Jean, il dira de l'envoi et de la mission de l'Esprit Saint va dans ce sens. Ainsi, commentant Jn 16, 7 (« si je ne pars pas le Paraclet ne viendra pas à vous mais si je pars je vous l'enverrai ») et 7, 39 (« il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié »), c'est à des raisons de convenance qu'il aura recours : depuis l'instant de sa conception Jésus possédait l'Esprit et « non ad mensuram » mais certaines raisons l'empêchaient de le donner immédiatement à ses disciples : leur manque de disposition, sa propre présence qui rendait inutile l'envoi d'une autre personne divine, le danger qu'on ne pense « quod homo esset qui daret Spiritum Sanctum », la nécessité de sauvegarder l'unité de l'Eglise et d'éviter des enthousiasmes autour de certains apôtres au détriment de l'attachement à l'unique personne de Jésus (*Super Ioan.*, cap. 16, lect. 2; éd. Cai, n. 2088-2090; cap. 7, lect. 5; n. 1091-1096). Il ne tablera pas sur le fait que dans sa glorification Jésus est — selon l'expression des Actes des Apôtres — « mis en possession de l'Esprit Saint, objet de la Promesse » (Ac 2, 33) ou — selon l'expression de Paul — homme céleste et Esprit vivifiant (1 Co 15, 45-49) [6].

---

6. Intéressant est sur ce point le commentaire de 1 Cor. 15. S. Thomas commente ainsi le verset « le premier homme, issu du sol, est terrestre; le second homme, lui, vient du ciel » : « vere primus homo factus est in animam viventem quia de terra, Gn 2, 7 : formavit Dominus hominem de limo terrae, et ideo dicitur esse terrenus, id est animalis; secundus homo, scilicet Christus, factus est in spiritum vivificantem, quia de caelo; *quia divina natura quae fuit huic naturae unita de caelo est.* Et ideo debet esse caelestis, id est talem perfectionem debet habere qualem decet de caelo venire, scilicet perfectionem spiritualem, Jn 3, 31 : Qui de caelo venit, super omnes est... Secundus homo dicitur de caelo non quod attulerit corpus de caelo, cum de terra assumpserit, scilicet de corpore Beatae Virginis, sed *quia divinitas (quae naturae humanae unita est) de caelo venit,* quae fuit prior quam corpus Christi » (*Super Ioan.*, cap. 15, lect. 7; éd. Cai, n. 995). L'accent est mis sur l'union hypostatique, ce qui évidemment n'empêche pas S. Thomas d'affirmer quelques lignes plus haut : « primus homo factus est in animam, novissimus in spiritum. Ille autem in animam viventem solum, iste vero in spiritum viventem et vivificantem. Cuius ratio est : quia, sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, *ita et Christus perfectionem sui esse, inquantum homo, per Spiritum Sanctum.* Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivificantem sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem, et ideo Christus habuit potestatem vivificandi. Jo. 1 : 16 : De plenitudine eius etc., et Jo. 10 : 10 : Veni ut vitam habeant et abundantius habeant. Et in Symbolo : Et in Spiritum Sanctum vivificantem » (*ibid.*, n. 993). Le Christ est vivifiant de par l'Esprit Saint, mais cette relation avec l'Esprit est mise en dépendance immédiate de l'union hypostatique. Comparer avec Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul,* Paris, 1954, pp. 222-223.

Mais, quel que soit le principe d'explication apporté, malgré aussi son peu d'explicitation, ce commentaire de Jean (joint au texte de III, 79, 2 qu'il complète) est pour nous d'un grand intérêt. Non seulement l'Eucharistie y est présentée comme l'aliment de la résurrection, donc comme la nourriture de notre espérance qui affermit celle-ci en rendant plus proche son objet, mais surtout comme l'aliment qui ne produit cette fin qu'en faisant le fidèle pénétrer plus profondément dans le mystère de l'Eglise. Il s'agit vraiment d'une espérance ecclésiale. La marche confiante vers la Parousie du Seigneur ne se fait donc qu'en Eglise; et l'espérance du chrétien s'accroît proportionnellement à sa plus vivante participation au mystère du Corps Mystique. Or c'est le même sacrement qui réalise simultanément ces deux « res » : l'Eucharistie.

Nous nous proposons ici d'approfondir ce point. D'abord en montrant — de façon fort incomplète et en nous contentant des témoignages les plus nets — qu'il s'agit d'une vérité traditionnelle dans l'Eglise. Puis en amorçant une réflexion théologique visant à mettre en relief certaines de ses implications.

LE DONNÉ SCRIPTURAIRE

Le Christ ne crée pas son Eucharistie *ex nihilo* au soir de la Cène. Il en fait au contraire le point d'aboutissement dans lequel *s'accomplit* (au sens fort du terme) le rite vétéro-testamentaire du repas pascal. Or celui-ci était déjà considéré comme le « sacrement » dans lequel venait se ressourcer et se nourrir l'espérance de tout le peuple. Car à travers les rites de la manducation de l'agneau, du pain sans levain, des herbes amères, dans le climat de bénédiction exultante au milieu duquel s'accomplissait cette célébration, le Peuple d'Israël tout entier revivait la « merveille » du passé : il ne s'agissait pas d'un simple souvenir verbal ou rituel, d'un simple enseignement remettant en mémoire l'événement passé; il s'agissait d'une actualisation de la Pâque à travers laquelle hic et nunc le Peuple participait à l'événement. Les instructions de la *Mishna* sont fort révélatrices sur ce point : « chacun est tenu de se considérer de génération en génération comme si lui-même était sorti d'Egypte, car il est écrit : — En ce jour-là (celui où tu fêtes le souvenir de la sortie d'Egypte) raconte ainsi à ton fils : c'est pour cela que le Seigneur est intervenu pour moi quand je sortis d'Egypte. Aussi lui devons-nous actions de grâces, louange, bénédiction, glorification, hommages, vénération et adoration. Il fit pour nous et nos Pères toutes ces merveilles; il nous conduisit de l'esclavage à la liberté, de la peine à la joie, de l'affliction à la jubilation, des ténèbres à la grande lumière, de la servitude à la rédemption. Chantons devant lui : Alleluia » (Pes., 10, 5). Le repas pascal est en

effet un *Zikkaron*, un mémorial. M. Thurian a remis en lumière le contenu théologique de cette notion [7] : elle implique une certaine présence objective de ce dont on fait « mémoire ». Dans le cas du *Zikkaron* pascal cette « mémoire » s'oriente vers trois directions : « dans le repas pascal nous trouvons la triple anamnèse, le triple mémorial d'une délivrance passée typique, d'une délivrance actuelle par l'acte sacramentel du repas pascal et d'un salut à venir au jour du Messie. Et, si l'on rend grâce pour le passé devenu actuel par le sacrement, on supplie Dieu d'accomplir son salut en envoyant le Messie. La délivrance du passé devient un gage de celle qui vient, parfaite et définitive [8] ». On le voit, la Pâque ne considère pas la participation du fidèle à l'événement passé comme un point d'arrivée, mais au contraire comme une ouverture vers l'avenir : le fait de revivre hic et nunc le passé glorieux, signe par excellence de la fidélité et de l'amour de Dieu, enracine davantage le motif d'espérer la délivrance finale au jour tant attendu du Messie. N'est-ce pas le même Dieu qui est en cause, et la même Promesse? En revivant liturgiquement la délivrance de l'esclavage égyptien — gage de la grande délivrance eschatologique — on « rappelle » à Dieu qu'il a fait Promesse [9] et dans la confiance on le supplie de l'exécuter. Il semble bien que dans les derniers siècles du judaïsme l'accent sur cette dimension eschatologique du rite pascal soit allé en s'accentuant et que d'autre part, parmi toutes les fêtes d'Israël, la Pâque ait plus spécialement concentré sur elle cette valeur d'espérance [10]. Certains détails de la célébration, en particulier les coupes, se chargent alors de toute une signification messianique : on en arrive à remplir parfois une coupe pour Elie parce qu'on espère que le Messie reviendra dans une nuit pascale [11].

La nuit pascale est donc pour le judaïsme une nuit dans laquelle, du fait de la célébration du rite, l'espérance se nourrit. Mais il faut bien préciser que cette espérance n'est pas d'abord une espérance in-

---

7. M. Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur*, Neuchâtel-Paris, 1959. Voir aussi F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Neuchâtel-Paris, 1948, pp. 9-48; Haag, *Suppl. Dict. de la Bible*, art. *Pâque*, t. 6, fasc. 34, col. 1140-1141, Paris, 1960; Benoit, *Les récits de l'institution et leur portée*, dans *Lumière et Vie*, 31, 1957, pp. 49-76 (surtout les pp. 51-54).

8. M. Thurian, *op. cit.*, pp. 36-37.

9. Sur l'éventail des sens du verbe *Zakar* et de ses dérivés, voir M. Thurian, *op. cit.*, pp. 27-33. Le verbe *Zakar* signifie d'abord penser à quelque chose qui s'est déjà passé et qui donc est déjà connu (Ps 77, 12-13), puis se rappeler à soi-même un devoir ou une décision (Gn 9, 15-16) ou une situation, puis se souvenir de quelque chose en faveur de quelqu'un (Ne 5, 19), *rappeler quelque chose à quelqu'un* (Is 43, 25-26), citer un nom et en particulier celui de Dieu (Ps 45, 18), se rappeler à Dieu par un sacrifice.

10. L'étude de base est ici Strobel, *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Luc XVII, 20 sq.*, dans *Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch.*, 1958, pp. 157-196 (surtout les pp. 164-171).

11. Pour une évocation rapide mais suggestive de ce point voir Leenhardt, *op. cit.*, pp. 20-21.

dividuelle. C'est le Peuple comme tel qui revit l'événement passé et fait rappel à Dieu de sa Promesse. La Pâque historique dont — à travers la sacramentalité du repas — on devient le bénéficiaire a été une « merveille » concernant non pas tant l'individu que le *Qahal* et par celui-ci l'individu; la délivrance eschatologique que l'on attend est vue elle aussi dans la même perspective : l'eschatologie est collective, et si peu à peu perce la foi en un salut personnel celui-ci ne se conçoit pas en opposition avec le salut du Peuple comme tel, mais en harmonie profonde avec lui [12]. Aussi de même qu'il « vit » dans l'allégresse la fête de la libération du Peuple (accomplie alors que les tribus d'Egypte fêtaient le vieux rite agraire de la Pâque [13]), l'Israël d'après l'Exil se tourne vers le futur et songe — en en faisant « mémorial » à Dieu — à la merveilleuse restauration du passé qui sous-tend toute son espérance. On sait comment cet avenir tant attendu est, dans la pensée juive, lié aux faits historiques du passé, surtout aux « merveilles » de l'Exode : marche au désert conçue cette fois comme une marche triomphale en un pays féerique (Is 41, 18-20) au milieu d'une joie débordante (Is 51, 9-11), sous la conduite immédiate de Yahvé (Is 52, 12), qui renouvellera pour son Peuple les miracles dont avait été bénéficiaire la génération du désert (Is 43, 16-21; 48, 21; 52, 12; etc.). On comprend alors aisément que le *Zikkaron* de la « merveille » *collective* passée se dépasse en une espérance *collective*.

Autre remarque importante : c'est par la manducation du repas, à travers elle pourrait-on dire, que s'accomplit cet affermissement de l'espérance. Il ne s'agit pas de valeurs qui ne feraient que se côtoyer ou dont l'une serait comme l'appendice de l'autre, il s'agit de valeurs qui s'imbriquent entre elles : en approfondissant sa participation au fait salvifique passé, à l'événement historique de la rédemption d'Israël, le fidèle du même coup voit s'approfondir sa certitude en l'accomplissement futur de la Promesse. Plus il *rentre dans* l'expérience historique du Peuple — fruit de la fidélité de Dieu — plus il sent qu'il peut prendre appui sur la Parole de Dieu et que donc il ne sera pas déçu : tout cela à la faveur d'un acte unique, la manducation sacramentelle du repas pascal.

Quand au soir de la Cène le Christ fait ce rite pascal s'accomplir en son Eucharistie qui sera son propre *Zikkaron*, il est clair qu'il assume également cette dimension d'espérance pour la transposer dans tout le contexte de « l'Alliance Nouvelle ». D'ailleurs certaines expressions rapportées par la tradition synoptique nous confirment ce point. Luc place sur les lèvres du Christ, au début du repas pascal,

12. C'est toute la théologie du « reste » qu'il faudrait évoquer ici, telle qu'elle trouve son expression chez Isaïe.

13. Sur les origines historiques de la Pâque juive voir H a a g, *op. cit.*, col. 1123-1134.

les paroles suivantes : « j'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ; car je vous le dis, je ne la mangerai jamais plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu. Prenant alors une coupe il rendit grâces et dit : — Prenez ceci et partagez entre vous ; car je vous le dis je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (Luc 22, 15-18) ; Matthieu (26, 29) et Marc (14, 25), représentants de l'autre tradition concernant le récit de la Cène, emploient une expression analogue. Ce que nous venons de dire du repas pascal nous permet de saisir l'importance de ces paroles du Christ en un tel moment. Le Christ y exprime (en tablant sur le thème du repas messianique) la tension de sa Pâque Nouvelle vers le Royaume : tout comme Israël en son repas pascal ressourçait son espérance, le Nouvel Israël nourrira la sienne dans le mémorial de la Pâque Nouvelle dont dépendra la Nouvelle Alliance (« faites ceci en mémorial de moi... cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang qui va être versé pour vous » Luc, 22, 19-20). Pour donner à ces paroles du Christ toute leur force certains exégètes parlent d'un « vœu d'abstinence » [14] : en s'engageant ainsi solennellement et avec une certaine emphase [15] à ne plus manger la Pâque et à ne plus boire à la coupe jusqu'à la manifestation définitive de son Royaume, Jésus exprimerait de façon concrète sa supplication ardente au Père pour cette manifestation. Il y a donc là plus qu'une promesse verbale mais un engagement concret donnant aux disciples l'assurance inébranlable de l'accomplissement [16]. En tout cas une chose se déduit avec certitude de ces textes : la prochaine Pâque que Jésus prendra au milieu des siens sera la Pâque messianique du vrai Peuple de l'Alliance *Nouvelle* dans laquelle se boira le vin « *nouveau* » (Mc 14, 25) de la *nouvelle* Création, celle précisément qu'Israël attendait de Pâque en Pâque. Mais d'ici là Jésus ne se contente pas de donner aux siens l'ordre de refaire son geste « en mémorial de lui », il leur donne aussi dans ce geste les aliments à travers lesquels communiant à sa propre Pâque historique, à l'*événement* libérateur, ils nourriront leur espérance [17] : ici encore il ne s'agit pas sim-

14. Voir en particulier Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. Ehrhardt, Oxford, 1955, pp. 165-172 ; Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1944, p. 54. Jeremias est la source immédiate de Thurian, *op. cit.*, pp. 208-217.

15. Jeremias, *op. cit.*, pp. 165-167 souligne comment cette emphase est grammaticalement exprimée par l'emploi de οὐ μή (Lc 22, 16, 18 ; Mc 14, 25 ; Mt 26, 29) qui dans le grec néo-testamentaire est employé pour exprimer une promesse irrévocable, lorsque joint au mot emphatique, solennel, ἀμήν (Mc 14, 25). De plus Luc au début du verset 22 emploie la particule γάρ qui affecte le sens du verbe « boire » : il ne s'agit pas d'un simple futur (« je ne boirai plus ») mais de l'expression d'une intention formelle (« je prends la résolution de ne plus boire »).

16. Voir Thurian, *op. cit.*, pp. 213-214.

17. Sur le sens obvie des paroles du Christ voir Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15-20*, dans *R.B.*, 1939, pp. 357-393 ; *Les récits de l'institution et leur portée*, dans *Lumière et Vie*, 31, 1957, pp. 49-76.

plement d'une attente sans élan, mais d'une attente pleine de confiance. Dans le partage de son corps et de son sang qui scellent l'Alliance Nouvelle et qui sont déjà réalisation de l'espérance d'Israël, ils puiseront le dynamisme voulu pour parvenir à l'« accomplissement » définitif de cette Pâque, au Jour du Fils de l'Homme où l'humanité tout entière sera « jugée » et où l'ensemble des élus (c'est-à-dire de fait l'Eglise) sera pour toujours introduit dans le Royaume de gloire (Mt 25, 31-46).

Paul, lorsqu'il affirme en 1 Co 11, 26 « toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne », va dans le même sens. Et la richesse du contexte va nous permettre de mieux déceler encore l'aspect ecclésial de cette espérance. Les exégètes remarquent la construction grammaticale de la phrase [18] : ἄχρι οὗ ἔλθῃ ἄν [19]. Il faudrait traduire « jusqu'à ce que soit atteint le but : sa venue » (comparer avec 1 Co 15, 25 ; Ap 2, 25) : il ne s'agit donc pas d'une simple constatation plate (« nous célébrons jusqu'au jour où il viendra ») mais d'une affirmation traduisant ce climat d'attente, de supplication ardente pour la venue du Seigneur en gloire, que — après l'avoir rencontrée dans le rite de la Pâque juive — nous avons décelée dans les paroles de Jésus à la Cène. Et par là se trouve affirmée la jonction entre l'Eucharistie et cette venue : l'Eglise célèbre la première en étant toute tendue vers la seconde. Ce que M. Thurian exprime fort bien en écrivant : « toute la liturgie eucharistique est donc orientée eschatologiquement vers l'accomplissement de la Pâque et le Royaume pour lequel tous les fidèles ressusciteront [20] ». Et plusieurs font remarquer le lien entre ce « *jusqu'à sa venue* » et le *maranatha* liturgique [21].

Dans la célébration eucharistique, « mémorial » de la mort du Seigneur, l'Eglise nourrit donc son espérance en rendant plus vive sa tension vers l'accomplissement eschatologique du mystère auquel hic et nunc elle participe. Mais elle le fait collectivement, et de cela tout le contexte d'où est extrait cette petite phrase est garant [22]. D'autant

18. Jeremias, *op. cit.*, pp. 164-165.

19. « Ἄχρι οὗ ἔλθῃ is not simply a definition of time, but ἔλθῃ is a prospective subjunctive in which, as appears from the omission of ἄν, an element of finality is contained », Jeremias, *op. cit.*, p. 164.

20. Thurian, *op. cit.*, p. 216.

21. Jeremias, *op. cit.*, p. 164.

22. En effet, en 1 Co 10, 16-17, Paul a écrit : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique ». Et d'autre part s'il rappelle aux Corinthiens le sens de la célébration eucharistique c'est parce qu'il veut réagir contre un individualisme et un égoïsme tels qu'ils s'introduisent même lorsque la communauté se réunit pour le « repas du Seigneur ». Au moment même où va s'accomplir le « mémorial » de la mort du Christ, dont Paul a montré qu'elle avait aboli toutes les barrières séparant les hommes, les « frères » étalent l'inégalité sociale et d'une manière honteuse (vv.

plus que pour Paul c'est par référence à l'Eucharistie que se construit l'Eglise, et l'Eglise dans le mystère de son unité. Car le Christ nous a sauvés, mais comme notre Tête, concentrant en lui de façon mystérieuse toute l'humanité. En sa propre personne il a fait mourir le corps de péché (2 Co 5, 21 ; Rm 8, 3 ; Col 1, 22) pour recevoir à sa Résurrection un corps pneumatique et vivifiant (1 Co 15, 44-45), mais tout cela non pas uniquement pour lui ; de son propre mystère tous les hommes devront être les participants. Il est ressuscité Homme Nouveau, porteur non plus simplement du souffle de la vie naturelle (psychique) mais aussi du souffle même de la vie divine (pneumatique) transperçant toute son humanité, corps et âme ; de lui cette nouvelle vie doit jaillir et se répandre tout comme du premier Adam a jailli la vie psychique pour l'humanité qui en descend ; ainsi naîtra l'humanité nouvelle appelée à communier pour toujours aux biens du Père. Or cette mystérieuse génération, cette communication de vie nouvelle, s'opère en un contact vivifiant avec lui par la foi et ce que la tradition chrétienne appellera les « sacrements de la foi », surtout le baptême et l'Eucharistie. Ce point a été remis en lumière par les études de Mgr Cerfaux et du P. Benoit [23]. Dans l'Eucharistie le corps ressuscité du Seigneur vient nourrir et transformer le corps de l'homme pécheur pour l'intégrer de plus en plus à son propre mystère de ressuscité ; et c'est cette diffusion du Christ dans ses « membres » qui de fait constitue l'Eglise : « à nous tous nous ne formons qu'un corps car tous nous avons part à un pain unique » (1 Co 10, 17). L'Eglise se construit donc petit à petit dans ce contact vivifiant avec le Seigneur glorieux. On saisit l'importance de cette remarque pour notre sujet. Lorsque dans la synaxe eucharistique le fidèle « annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » il ne s'agit pas d'un futur sans attache avec le présent. Car déjà — dans la participation de tous au même pain eucharistique — ce futur, objet de l'espérance, se réalise et cela en toute sa profondeur : l'Eglise dont la gloire éclatera à la fin du monde se construit dans le contact vivant avec celui qui, déjà transfiguré lui-même, la transfigurera alors (Ph 3, 21 ; Col 3, 1-4). Déjà d'ailleurs — de par ce contact — elle reçoit en elle les « arrhes » de cette gloire finale, déjà elle est assise au banquet messianique parce que déjà le Royaume de Dieu est commencé ; mais pourtant elle attend encore que se « manifeste » définitivement en plénitude ce dont elle jouit. Car si dans le plus profond d'elle-même elle est déjà ressuscitée, assise avec le Christ dans les cieux (Ep 2, 6 ; Col

---

21-22). Il y a là mensonge, et manger le corps du Seigneur dans ces conditions c'est le manger « indignement ».

23. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1954, pp. 264-266, 320-322 ; *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, Paris, 1948, pp. 201-218, 243-259, 276-280 ; Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epitres de la captivité*, dans *R.B.*, 1956, pp. 5-44.

2, 12), cependant elle reste encore de ce monde de péché et de mort. Si bien que la manducation du Corps du Seigneur attise son espérance. C'est vraiment le « *repas du KURIOS* » glorieux et vivifiant qu'elle partage, mais dans une situation de tension qui cherche à se résoudre. Nous parlons de l'Eglise, non du fidèle. Est-ce à dire que celui-ci se dissout alors dans le tout? Bien sûr que non, et telle n'est pas la conception de Paul. Mais puisque le contact avec l'Eucharistie le lie au Christ Tête et par là — venons-nous de voir — avec l'ensemble des frères, son espérance personnelle ne peut alors que s'inscrire à l'intérieur de l'espérance du tout, de l'espérance ecclésiale. Uni au Christ ressuscité il est du fait même passé dans l'Eglise, membre du Corps du Christ, donc — tout en demeurant lui-même avec sa destinée personnelle et son attente personnelle — solidaire de tout l'ensemble; il saisit alors qu'il ne peut espérer que *dans l'Eglise* en coulant son espérance personnelle dans la grande attente eschatologique ecclésiale. Non pas contradiction, mais subordination harmonieuse. Ces réflexions nous semblent bien dans la ligne de la théologie paulinienne: elles montrent comment l'Eucharistie ne peut pas nourrir le fidèle sans *ipso facto* l'inscrire plus profondément dans le dynamisme de l'espérance de l'Eglise.

Chez Jean, en un tout autre contexte théologique, nous allons retrouver les mêmes valeurs. Et son chapitre six sera dans la tradition vivante de l'Eglise le point d'appui de toute réflexion sur ce point.

Nous sommes en plein contexte eschatologique : le Christ vient de multiplier les pains et ce signe éveille chez les juifs le souvenir de la manne du désert. Or dans le judaïsme contemporain du Christ on attache à la manne une signification messianique : on attend comme signe de la fin des temps un renouvellement de cette « merveille » du désert à un tel point que l'Apocalypse de Baruch (sans doute presque contemporaine de l'évangile selon Jean) écrit : « en ces jours-là les trésors de la manne tomberont de nouveau du ciel; en ces jours-là ils en mangeront parce qu'alors ce sera le temps de la fin » (2 Baruch, 29, 8) [24]. On comprend alors que l'espérance messianique des témoins du signe ait été éveillée par lui. De plus, nous sommes en contexte pascal : « la Pâque, la fête des juifs, était proche » (6, 4), et nous savons de façon assez sûre que durant ce temps liturgique la description de la délivrance d'Egypte et de la marche au désert occupait la place de choix [25]. Les paroles du Christ trouvent de ce fait une

24. Voir les textes rassemblés dans Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrash*, t. 2, Munich, 1924, pp. 481-482; t. 4, pars 2, Munich, 1928, p. 954. Voir aussi dans Westcott, *The Gospel according to St. John*, éd. 1881, photo-lithoprinted, 1958, p. 101, note 31, des textes de *Philon*.

25. Ceci a été mis en lumière et exploité par B. Gartner, *John 6 and the Jewish Passover*, dans *Coniectanea neotestamentica*, Uppsala, 1959. Voir surtout les pp. 14-20 qui transcrivent des documents de premier intérêt pour notre sujet.

résonance nouvelle qui les plonge dans le climat d'espérance collective que nous avons évoqué plus haut au sujet du repas pascal. Nous ne voulons pas discuter ici le délicat problème qui continue de diviser les exégètes : le thème central des paroles du Christ est-il le thème de la foi ou le thème de la communion eucharistique [26] ? Disons simplement qu'il nous semble inutile de vouloir couper au couteau ici entre foi et sacrement ; tout le discours est à finalité eucharistique et Jean semble bien l'écrire en songeant à l'expérience liturgique de la communauté chrétienne pour laquelle il le destine [27]. Souvenons-nous de la conception johannique de l'*accueil du Christ* : on n'accueille Jésus que par la foi. Il est, lui, l'authentique et unique nourriture de celle-ci (« qui croit en moi n'aura jamais soif », 6, 35) : par la foi le croyant *reçoit* le Christ, non seulement en ceci qu'il possède alors un vague énoncé de vérités, mais en ceci qu'il rejoint la personne du Christ lui-même. Et ainsi le dynamisme de la foi au lieu de s'opposer à la manducation sacramentelle du Corps du Christ y conduit normalement. Quelle que soit la valeur de cette explication [28], on semble aujourd'hui d'accord pour affirmer que la dernière section du discours du Christ concerne directement l'Eucharistie [29]. Et nous pouvons tabler sur elle (Jean 6 : 51 b-58) pour notre réflexion.

---

26. Parmi les études les plus intéressantes concernant ce problème citons Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie,* dans *N.R.Th.,* 1960, pp. 803-822, 928-939, 1040-1062 ; Kilmartin, *Liturgical Influence in John 6,* dans *Cath. Bibl. Quart.,* 1960, pp. 183-191 ; Mollat, *Le chapitre VI^e de Saint Jean,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 107-118 ; Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie,* dans *Rech. de Sc. Rel.,* 1958, pp. 481-523 ; Temple, *The Eucharist in John 6,* dans *Cath. Bibl. Quart.,* 1947, pp. 442-452 ; et parmi les commentaires qui restent des lieux classiques sur ce point Lagrange, 8^e éd., Paris, 1947, pp. 160-196 ; Westcott, *op. cit.,* pp. 95-115 ; Scott, *The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology,* Edimbourg, 1906, pp. 126-140.

27. On connaît la thèse de O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile johannique,* Paris, 1951 ; plus spécialement les pp. 62-69. Dodd, plus réservé quant à la place à accorder au mystère sacramentaire dans la théologie de Jean, y voit cependant un principe important d'explication. Il écrit : « in considering the background, however, we must give full weight to the use of water and of bread and wine in the primitive christian sacraments. It was this which made these symbols inevitable ones for the evangelist, whatever enrichment of content they may have received from diverse sources. He was not chosen to speak directly about the sacraments, but for the Christian reader the allusions are inescapable. Not only the symbolism of water and bread of life has its roots here, but also the vine-symbolism » (*The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge, 1953, p. 138). Il va même jusqu'à dire que les paroles « je suis le cep », « je suis le pain », ont pour but d'exprimer la part mystérieuse de vérité contenue dans l'affirmation « ceci est mon corps » (*ibid.,* pp. 138-139). Sur le même problème voir Kilmartin, *loc. cit.*

28. Nous ne l'inventons pas. C'est dans cette ligne que s'orientent aujourd'hui beaucoup d'exégètes. Et déjà on la trouve chez les Pères.

29. « Il est incontestable et maintenant à peu près incontesté, que la dernière partie du discours décrit le sacrement eucharistique. Si incontestable que certains, parmi les exégètes, que gênent chez saint Jean un enseignement sacramentaire aussi net et aussi insistant — ainsi Bultmann — n'hésitent pas à attribuer cette section à un rédacteur ultérieur, soucieux d'aligner le IV^e évangile sur l'enseignement sacramentel commun de l'Eglise » (Mollat, *op. cit.,* p. 107).

Dans cette section Jean met sur les lèvres du Christ les paroles suivantes :

> Le pain que moi je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même qu'envoyé par le Père qui est vivant moi je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra lui aussi par moi. Voici le pain descendu du ciel; il n'est pas comme celui qu'ont mangé nos pères : eux sont morts; qui mangera ce pain vivra à jamais.

Replongées dans le contexte pascal que nous avons souligné, ces paroles nous semblent bien signifier ceci : durant l'Exode Israël a été nourri d'un pain soutenant merveilleusement sa marche vers la Terre de la Promesse, mais ce pain terrestre ne pouvait pas « demeurer en vie éternelle » (v. 27) ; Jésus, lui, donne aux siens (eux aussi en marche vers le Royaume de la Promesse) « le pain venu du ciel », seul capable de procurer au monde la *Vie* éternelle dans le mystère de la résurrection au dernier jour (« qui mangera ce pain vivra à jamais », v. 58 à rapprocher de vv. 27, 33). Et cela parce que ce pain est de fait lui-même (v. 35, 48, 51), sa chair et son sang « donnés pour la vie du monde » (v. 51). Bien plus, en cette chair et en ce sang ainsi donnés c'est tout le dessein du Père réalisé en Jésus qui vient comme atteindre le fidèle : « de même qu'*envoyé par* le Père qui est *vivant* moi je *vis* par le Père, de même celui qui me mange *vivra* lui aussi par moi » (v. 57), ailleurs Jésus dira « moi, je suis venu *pour que* les brebis aient la *Vie* et l'aient en abondance » (10, 10). Dans la chair et le sang *vivifiants pour la vie éternelle,* ce vers quoi toute la *Heilsgeschichte* était en marche, cette espérance dont le souvenir liturgique de la Pâque ravivait la ferveur, atteint le fidèle. L'Eucharistie apparaît par là comme essentiellement l'aliment porteur de la promesse de la résurrection : celui qui la mange puise en elle la source de la « vie à jamais » (v. 58). En d'autres termes elle est le *pain du Salut,* lequel est toujours conçu par Jean comme don de la Vie : « Dieu a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3, 16), « qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (6, 54), « qui mangera ce pain vivra à jamais » (6, 58). Toute l'espérance de l'Evangile — Bonne Nouvelle du Salut — se concentre en elle [30].

« Qui mange ma chair et boit mon sang *demeure* en moi et moi en

30. Ceci a été vivement mis en lumière par Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium,* Fribourg, 1951, p. 249. Dans la même ligne et en indiquant sa dépendance vis-à-vis de cet auteur, le P. Mollat écrit : « l'Eucharistie apparaît comme le vivant sacrement de la volonté vivifiante du Père à l'égard des hommes en son Fils » (*op. cit.*, p. 116).

lui » (6, 56) : ce thème de la « demeure » va nous introduire dans l'aspect ecclésial de l'espérance puisée dans le « pain de vie ». Car la « demeure » sera au cœur de l'allégorie de la vigne. Il s'agit en ce chapitre quinze du mystère de l'union intime existant entre le Christ et les siens. Jésus alors s'exprime ainsi : « je suis la vigne, vous êtes les sarments » (15, 5), et des sarments il affirme qu'ils sont « en lui » (ἐν ἐμοὶ, 15, 2) : il ne dit pas « je suis le tronc », ni que les sarments sont « sur lui ». Il est, lui, la vigne totale, le tronc et les sarments ; celui dans lequel les siens sont *passés*. Et le terme qui traduira cette réalité mystérieuse est celui de demeure :

> « *demeurez* en moi (μείνατε ἐν ἐμοὶ) comme moi en vous. De même que le sarment ne peut pas de lui-même porter du fruit sans *demeurer* sur le cep, ainsi vous non plus si vous ne *demeurez* en moi. Je suis la vigne vous êtes les sarments. Qui *demeure* en moi comme moi en lui porte beaucoup de fruit car hors de moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne *demeure* pas en moi on le jette dehors comme le sarment et il se dessèche... Si vous *demeurez* en moi et que mes paroles *demeurent* en vous demandez ce que vous voudrez et vous l'aurez... Comme le Père m'a aimé moi aussi je vous ai aimés, *demeurez* en mon amour. Si vous gardez mes commandements vous *demeurerez* en mon amour comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je *demeure* en son amour. Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande... Ce que je vous commande c'est de vous aimer les uns les autres » (15, 1-17). Voilà le but de la mission du Christ : faire ceux qui l'accueilleront demeurer en lui. Mais parce que lui *demeure* en son Père, *en lui* les fidèles rejoignent eux aussi le Père : « si quelqu'un m'aime il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre *demeure* » (14, 23) ; « le Père lui-même vous aime parce que vous m'aimez et que vous croyez que je suis sorti de Dieu » (16, 27) ; « que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (17, 21-23).

Nous reconnaissons là le mystère de l'Eglise « communion de Vie » dans sa dimension verticale, unité des hommes avec le Père dans le Christ. Pour passer dans cette *communion* une condition : croire en Jésus mais d'une foi active, « que mes paroles demeurent en vous » (15, 7), « gardez mes commandements » (15, 10) [31]. Et c'est ici que se profile l'autre dimension du mystère de l'Eglise « communion de Vie », l'unité horizontale, celle des frères entre eux. Car le comman-

31. Tout cela est résumé en 1 Jn 2, 24 : « Pour vous, que l'enseignement entendu dès le début demeure en vous. Si en vous demeure l'enseignement entendu dès le début vous aussi vous *demeurerez dans le Fils et dans le Père* ». Par la demeure dans la foi (dans la Parole) le fidèle demeure dans le Fils, par la demeure dans le Fils il demeure dans le Père. Ainsi s'accomplit la « communion » du fidèle avec Dieu : « quant à notre communion (κοινωνία) elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jean, 1 : 3). Pour la dimension d'espérance prégnante dans tous ces textes voir Spicq, *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament*, Paris, 1932, pp. 222-228.

dement — signe du fait que l'on garde la parole et condition essentielle de la *demeure* dans le Christ — est précisément celui de la charité fraternelle. C'est toute la première Epître qu'il faudrait ici étudier dans cette perspective : « celui qui aime son frère *demeure* dans la lumière » (2, 10) ; « or voici son commandement : croire au nom de son Fils Jésus le Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement. Et celui qui garde ses commandements *demeure* en Dieu et Dieu en lui » (3, 23-24) ; « si nous nous aimons les uns les autres Dieu *demeure* en nous, en nous son amour est accompli » (4, 12) ; « voilà le commandement que nous avons reçu de lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère » (4, 21). Donc pas de *demeure* dans le Christ sans l'amour des frères, les deux sont radicalement indissociables. Or en 6, 56 nous avons rencontré cette petite phrase : « qui mange ma chair et boit mon sang *demeure* en moi et moi en lui ». L'adhésion dans une foi vivante à la parole du Christ conduit — avons-nous dit — à la manducation du pain de la vie éternelle, pain d'espérance, nourriture pour la résurrection. Mais cette nourriture ne pourra produire son effet de Vie dans le fidèle que si elle l'ouvre à l'amour de ses frères. C'est lié à ceux-ci — qui sont avec lui « *dans* le Christ » — et nécessairement, qu'il marche plein d'espérance vers la « résurrection au dernier jour ». Comme la manne du désert avait été le pain de tout le Peuple en attente de la Terre Promise, l'Eucharistie est le pain de l'espérance ecclésiale toute tendue vers le jour où tous ceux que le Père lui a donnés seront avec le Christ dans la gloire (17, 24).

Concluons cette enquête scripturaire en affirmant que les deux effets de l'Eucharistie chrétienne : édification du Corps du Seigneur, affermissement de l'espérance, sont de fait inséparables. Elle construit l'Eglise en rendant de plus en plus vive la tension de celle-ci vers la manifestation définitive de son mystère au Jour du Fils de l'Homme ; elle nourrit l'espérance du fidèle en l'enracinant de plus en plus profondément dans la « communion » au Père et à ses frères dans le Christ.

LA TRADITION VIVANTE DE L'ÉGLISE

Cet équilibre entre charité et espérance passera dans la Tradition vivante de l'Eglise. Ici encore tout citer et tout analyser est impossible, mais les témoignages que nous apporterons ne sont pas isolés : ils représentent l'expression la plus nerveuse d'une vérité dont vit l'Eglise en ayant conscience que c'est là un point central de son propre mystère.

Les premiers témoignages.

Chez *Ignace d'Antioche* nous trouvons un écho direct des paroles de Jean. Sur le point de clore sa lettre aux Ephésiens il écrit :

Si le Seigneur me révèle que chacun en particulier et tous ensemble, dans la grâce qui vient de son nom, vous vous réunissez dans une même foi, et en Jésus Christ fils de la race de David selon la chair (Rom. 1 : 3), fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au presbytérium, dans une concorde sans tiraillements, rompant un même pain qui est remède d'immortalité (φάρμακον ἀθανασίας), antidote pour ne pas mourir (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) mais pour vivre en Jésus Christ pour toujours (Ephes. 20 : 2).

Dans ce texte [32] nous retrouvons les divers éléments que notre enquête scripturaire nous a révélés : l'Eucharistie est sacrement d'unité ecclésiale (« rompant un même pain »), cette unité qui se puise dans l'unique Jésus ; mais, tout en forgeant cette communion, elle est dans le chrétien comme un ferment de vie immortelle et de gloire. Car cette unité de par son dynamisme même tend à une union définitive avec le Christ (« notre commune espérance », Ephes., 21, 2), à « trouver Jésus Christ » (Rom., 5, 3) pour toujours : or l'Eucharistie — remède d'immortalité — instaure déjà cette union définitive : « mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au dedans de moi : — Viens vers le Père. Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus Christ de la race de David, et pour boisson je veux son sang qui est l'amour incorruptible » (Rom., 7, 2-3) [33]. Pourquoi cette action du pain eucharistique ? Parce que l'Eucharistie est « la chair de notre Sauveur Jésus Christ, chair qui a souffert pour nos péchés et que dans sa bonté le Père a ressuscitée. Aussi ceux qui refusent le don de Dieu meurent dans leurs disputes. Il leur serait utile de pratiquer la charité (ἀγαπᾶν) [34] pour ressusciter eux

32. Voir le commentaire de Lightfoot, *Apostolic Fathers,* Part 2, vol. 2, Londres, 1889, p. 87. « ἕνα ἄρτον κλῶντες : The reference will be to the agape, but more especially to the eucharistic bread, in which the agape culminated and which was the chief bond of Christian union ». Sur la pensée d'Ignace concernant l'Eucharistie voir Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettres,* Paris, 1951, pp. 52-55.

33. De ce passage et de Trall. 8, 1, le P. Camelot écrit : « il n'y a pas à se demander si de tels passages ont une signification proprement eucharistique ; ils ne font que rappeler, sous des images empruntées aux usages de la liturgie eucharistique, que le premier objet de la foi et de l'amour du chrétien, c'est la réalité de la chair et du sang du Christ, et que dans cette foi il trouve la vie... Encore moins pourtant faudrait-il interpréter ces textes dans le sens d'une signification purement symbolique des éléments eucharistiques... Ces rapports tout spirituels de foi et de charité, entre le chrétien et le Christ, sont exprimés par des images et des symboles eucharistiques, qui supposent le réalisme de la foi eucharistique ; le symbolisme n'exclut pas le réalisme, il le suppose et trouve en lui son fondement » (*op. cit.,* pp. 54-55). Voir déjà Lightfoot, *op. cit.,* p. 226.

34. Avec Camelot et Lightfoot nous traduisons ἀγαπᾶν par « faire la charité ». Cela à cause du contexte éloigné (6, 2) et surtout pour des raisons de vocabulaire chrétien primitif. Mais plusieurs interprètes (dont Zahn, Funk, Hefele) préfèrent traduire par « célébrer l'agape », ce qui concorde pleinement avec le contexte immédiat. Mais peut-être dans la pensée d'Ignace les deux sens sont-ils d'une certaine façon connexes (« the word might possibly contain an indirect allusion to the agape », Lightfoot, p. 307) : voir dans la même lettre

aussi » (Smyrn., 7, 1 ; éd. Lightfoot, 6). C'est donc parce que l'Eucharistie est la *chair ressuscitée* du Sauveur qu'Ignace lui attribue sa valeur de pain d'immortalité : mais de ce qu'il dit il n'est pas aisé de déduire si l'accent est mis par lui sur le fait qu'il s'agit de la chair *ressuscitée* ou plus simplement sur le fait qu'il s'agit de l'authentique *chair* du Christ, celle qui historiquement est morte et ressuscitée pour notre Salut. On voit la nuance et son importance : le contexte immédiat (lutte contre les docètes) va surtout dans le sens du second membre de l'alternative.

Le témoignage d'*Irénée* est lui aussi connu. Au livre IV de l'*Adversus Haereses* nous rencontrons une affirmation capitale, qui a d'ailleurs posé de gros problèmes à la théologie [35] :

> Comment de plus disent-ils (les marcionites) que la chair se corrompt et qu'elle ne reçoit pas la vie, elle qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur? Qu'ils changent d'opinion ou qu'ils cessent de faire les offrandes dont je viens de parler. Notre opinion à nous est en accord avec l'Eucharistie et l'Eucharistie confirme notre opinion. Car nous lui offrons des réalités qui sont siennes, manifestant par le fait même la communion et l'union et professant la résurrection de la chair et de l'esprit [36]. Car comme le pain qui vient de la terre, recevant la prière de Dieu (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ, *invocationem Dei*) n'est plus un pain ordinaire mais une eucharistie composée de deux éléments, l'un terrestre et l'autre céleste, de même nos corps, ayant part à l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection pour l'éternité (*Adv. Haer.*, IV, 18, 5 ; Harvey, IV, 31, 4, pp. 204-208) [37].

De même donc que le pain ordinaire, une fois reçue l'épiclèse divine, n'est plus ce pain ordinaire mais l'Eucharistie, de même nos corps corruptibles, une fois reçue en eux l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles parce qu'ils possèdent désormais le gage de la résurrection glorieuse. Plus loin Irénée reviendra sur cette idée :

> Alors donc que le calice mêlé d'eau et le pain fabriqué reçoivent le Verbe de Dieu, deviennent l'Eucharistie du sang et du corps du Christ, et viennent apporter à notre chair aliment et substance, comment peuvent-ils (les marcioni-

---

8, 2. Il est clair que la traduction « célébrer l'agape » donne à ce texte une plus grande portée.

35. Voir Simonin, *A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée*, dans *R.S.P.T.*, 1934, pp. 281-292 ; Van den Eynde, *Eucharistia ex duabus rebus constans*, dans *Anton.*, 1940, pp. 13-28 ; Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. I, 1, Fribourg, 1955, pp. 213-214, 272-273.

36. Nous possédons le texte grec de ce passage, Harvey le reproduit p. 205. Le latin porte ici : « offerimus enim ei quae sunt eius, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus », le grec porte : « ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἕνωσιν » mais il se peut que ce texte grec soit corrompu et que la version latine représente l'authentique pensée d'Irénée (Harvey, *op. cit.*, p. 205, note 3).

37. « Offerimus enim ei quae sunt eius, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et Spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus constans, terrena et coelesti : sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia ».

tes) affirmer que la chair est incapable de recevoir le don de Dieu qui est vie éternelle, elle qui se nourrit du corps et du sang du Seigneur et qui en est son membre? Selon la parole de l'Apôtre aux Ephésiens : — parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. Et cela l'Apôtre ne l'entend pas d'un homme purement spirituel et invisible (un esprit n'a ni chair ni os) mais de la véritable substance de l'homme faite de chair, de nerfs et d'os. C'est elle qui est nourrie de la coupe qui est son sang et qui reçoit accroissement du pain qui est son corps. Et comme le plant de vigne planté dans la terre fructifie en sa saison, comme le grain de blé tombant dans la terre se décompose pour lever et se multiplier par la vertu de l'Esprit de Dieu, pour ensuite dans les desseins de la Sagesse divine servir à l'usage des hommes, et enfin recevant la Parole de Dieu devenir l'Eucharistie qui est le corps et le sang du Christ; de même nos corps nourris par l'Eucharistie et déposés en terre, où ils subissent la décomposition, se lèveront au temps qui leur est assigné, le Verbe de Dieu leur donnant la résurrection pour la gloire de Dieu le Père qui revêt le mortel d'immortalité et donne gratuitement au corruptible l'incorruptibilité, parce que la force de Dieu se déploie dans la faiblesse (*Adv. Haer.*, V, 2, 2-3; Harvey, V, 2, 2-3, pp. 319-323) [38].

Texte très dense : nourris par l'Eucharistie nos corps enfouis en terre pour s'y décomposer sont comme le plant de vigne ou le grain de blé pour qui la décomposition n'est qu'une étape en vue d'une merveilleuse fructification. Ainsi nos corps, après la pourriture, surgiront de terre (« lèveront » comme un plant au printemps) pour une merveilleuse résurrection dans laquelle ils se dépasseront. Et quel aura été le germe de cette transformation? L'Eucharistie dont ils auront été nourris durant cette vie. Resituées dans leur contexte immédiat ces phrases vont prendre pour nous une nouvelle importance : elles sont liées à l'affirmation que le Verbe est le « fabricator mundi » [39], et par là elles nous plongent en plein cœur de la christologie

38. « Quando ergo et mixtus calix, et factus panis percipit Verbum Dei, et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur, et membrum eius est? Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios : Quoniam membra sumus corporis eius, de carne eius, et de ossibus eius : non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec (Spiritus enim neque ossa, neque carnes habet) sed de ea dispositione, quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit; quae de calice, qui est sanguis eius, nutritur; et de pane quod est corpus eius augetur. Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram, suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum, multiplex surgit per Spiritum Dei qui continet omnia; quae deinde per sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia Verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi : sic et nostra corpora ex ea nutrita, et reposita in terram, et resoluta in ea, resurgent in suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante in gloriam Dei Patris : qui huic mortali immortalitatem circumdat, et corruptibili incorruptelam gratuito donat, quoniam virtus Dei in infirmitate perficitur ».

39. « Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est, Verbum eius, per quod lignum fructificat, et effluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica? » (*Adv. Haer.*, IV, 18, 4; Harvey, IV, 31, 4, p. 204).

d'Irénée. Pour celui-ci « voilà le motif pour lequel le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme : c'est pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que recevant l'adoption il devienne fils de Dieu. Nous ne pouvions pas en effet recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité sans une étroite union avec l'immortalité et l'incorruptibilité : mais comment aurions-nous pu nous unir à l'immortalité et à l'incorruptibilité si d'abord cette incorruptibilité et cette immortalité ne s'était faite ce que nous sommes pour que l'élément corruptible fût absorbé par l'incorruptibilité et l'élément mortel par l'immortalité » (*Adv. Haer.*, III, 19, 1 ; Harvey, III, 20 : 1, p. 103). Et pour accomplir cette œuvre de restauration il convenait que ce soit le Verbe qui se fasse chair parce que par lui le monde a été fait : « Dieu a procuré le Salut aux hommes qui sont dans la création grâce au même Verbe par lequel il a réalisé cette création » (*Adv. Haer.*, III, 10, 1 ; Harvey, III, 11, 7, p. 41 ; voir aussi V, 18, 2, p. 374-375). L'Eucharistie est donc aliment d'incorruptibilité et de résurrection parce qu'elle est le fruit de l'action du Verbe de Dieu — source de vie et d'immortalité — sur les aliments terrestres. A travers elle s'opère en quelque sorte la jonction de l'homme avec le Verbe, devenu chair pour restaurer l'image de Dieu [40]. Aussi, Irénée a-t-il souligné notre union au corps du Christ, comme ses membres.

La tradition grecque.

En un tout autre contexte *Athanase d'Alexandrie* nous apporte sur ce point le témoignage de cette portion de l'Eglise dans laquelle les problèmes christologiques prendront tant d'importance. La quatrième lettre à Sérapion contient un texte difficile mais qui nous semble précieux pour notre sujet :

> A la nourriture de combien d'hommes son corps suffirait-il déjà pour qu'il devienne aussi l'aliment du monde tout entier ? Mais voici pourquoi il a fait mention de l'ascension du Fils de l'homme dans les cieux : c'était pour les arracher à la pensée du corps et leur faire comprendre désormais que la chair dont il parlait est un aliment céleste venu d'en-haut et une nourriture pneumatique (πνευματικὴν τροφὴν) donnée par lui. Il dit en effet : — Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie, ce qui équivaut à dire : Ce qui est montré et donné pour le salut du monde c'est la chair que je porte ; mais cette chair même, avec son sang, vous sera donnée par moi pneumatiquement comme nourriture, de manière qu'elle soit distribuée pneumatiquement (πνευματικῶς) en chacun et devienne pour tous une sauvegarde en vue de

40. « Lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, en sorte que ce que nous avions perdu en Adam, le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous pourrions le recouvrer dans Jésus le Christ » (*Adv. Haer.*, III, 18, 1 ; Harvey, III, 19, 1, p. 95) ; « comme c'est l'unique et même qui nous forma à l'origine et qui à la fin envoya son Fils, le Seigneur accomplit son commandement, formé d'une femme, détruisant notre adversaire, et aussi rendant parfait l'homme à l'image et ressemblance de Dieu » (V, 21, 2 ; Harvey, p. 381).

la résurrection de la vie éternelle (*Ad Serap.*, IV, 19; *P.G.*, 26, 668; traduction Lebon — légèrement modifiée — Sources chrét., p. 203-204).

Evidemment le contexte immédiat nous renseigne sur le sens qu'il faut donner ici à « pneumatique » : « c'est de lui-même qu'il a dit ' le Fils de l'homme ' et ' l'Esprit ' pour indiquer par le premier nom son être corporel et, par l'appellation d'Esprit, manifester sa spirituelle, immatérielle et très véritable divinité » (IV, 19). La chair du Christ ne nourrit donc pas le fidèle à la manière d'un aliment ordinaire, mais comme un aliment porteur de la divinité qui est Esprit et que Jésus porte en lui du fait que lui-même est Dieu. D'ailleurs dans toute cette partie de l'Epître il est question du blasphème contre l'Esprit Saint qui n'est pas pardonné, alors que le blasphème contre le Fils de l'homme est remis (Mt 12, 31-32), et Athanase vise à montrer « que c'est en se désignant lui-même que le Sauveur disait la parole entière » (IV, 18, début), « que c'est lui qu'atteignent les deux blasphèmes » (IV, 19), « que, nommant l'Esprit par opposition à son être corporel, il indiquait sa propre divinité » (IV, 19). Et c'est pour appuyer cette exégèse que le texte de Jean (qui nous vaut cette réflexion sur l'Eucharistie) est apporté [41]. Corps pneumatique équivaut donc ici à « corps de celui qui est également Dieu ». Mais la pensée d'Athanase est plus subtile. Si la ligne maîtresse de sa théologie du Salut semble bien se résumer dans l'idée de l'immortalité communiquée à l'homme par le Logos fait chair [42], il n'oublie pas l'action de l'Esprit Saint. Et les lettres à Sérapion sont précisément le lieu où s'affirme avec le plus de netteté cette contribution de l'Esprit : « c'est aussi par l'Esprit que nous sommes dits tous participants de Dieu... maintenant que nous sommes dits participants du Christ et participants de Dieu, il appa-

41. Voici d'ailleurs comment ce texte est introduit : « cette particularité de terminologie, je l'ai remarquée aussi dans l'évangile selon Jean, lorsque le Seigneur, discourant sur la manducation de son corps et voyant que beaucoup en étaient scandalisés, dit : — Cela vous scandalise? Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. Ici aussi, en effet, il a dit les deux : chair et Esprit, au sujet de lui-même, et il a distingué l'Esprit de (son être) selon la chair afin que (ses auditeurs) croyant non seulement en ce qui apparaissait de lui, mais aussi en ce qui en était invisible, apprennent que les choses dont il parle ne sont pas charnelles mais spirituelles ». Et le texte que nous commentons est suivi du passage suivant : « Ainsi encore le prophète, en contemplant le Verbe fait chair dit : — L'Esprit de notre face, le Christ Seigneur, de peur que trompé par l'apparence extérieure, on ne pense que le Seigneur est un pur homme, mais qu'en entendant aussi (le mot) Esprit on reconnaisse que celui qui est dans le corps est Dieu ».

42. « Ainsi uni à tous les hommes par un corps semblable au leur, le Fils incorruptible de Dieu peut justement revêtir tous les hommes d'incorruptibilité et leur promettre la résurrection. Et la corruption même de la mort n'a plus de pouvoir contre les hommes à cause du Verbe qui habite parmi eux en un corps semblable au leur » (*De Incarnat. Verbi*, 9; *P.G.*, 25, 112b). Le P. Camelot dans sa longue introduction à sa traduction de ce traité (Sources chrét., 1946) souligne les nombreux points communs entre ces vues d'Athanase et celles d'Irénée (surtout pp. 59-60, 65-73).

raît que l'onction et le sceau qui est en nous n'est pas de la nature des choses créées, mais de celle du Fils qui, par l'Esprit qui est en lui, nous unit au Père » (1, 24), « il n'est rien qui n'arrive et ne s'opère par le Verbe dans l'Esprit » (1, 31), « en lui donc le Verbe glorifie la création et, en conférant la divinisation et la filiation par adoption, amène les hommes au Père » (1, 25). Aussi, bien que le sens littéral du texte qui nous préoccupe ne porte pas cette insistance sur le rôle de la personne de l'Esprit Saint, nous pouvons toutefois avancer que pour Athanase l'aliment céleste et pneumatique ne tient pas son pouvoir de résurrection uniquement de la présence en lui du Verbe divin, mais — en jonction indissoluble avec le Verbe — de la mystérieuse action de l'Esprit Saint. Peut-être la mention de l'ascension du Christ est-elle un indice dans ce sens : le corps eucharistique serait alors pain d'immortalité parce qu'il est le corps du Seigneur glorifié [43], rendu à jamais possesseur en lui-même de l'incorruptibilité (« son corps désormais incorruptible et impassible est comme le trophée de sa victoire contre la mort », *De Incarn.* 26) [44]. D'autres textes d'Athanase, parlant de l'Eucharistie, vont dans le même sens ; nous ne pouvons pas les analyser ici [45].

Puisque nous sommes dans l'Ecole d'Alexandrie, examinons immédiatement quelques affirmations de *Cyrille d'Alexandrie*. Elles sont pour nous du plus haut intérêt [46] :

> Dieu avait créé toutes choses pour l'immortalité et aux origines le monde avait joui du salut, mais par la jalousie du démon la mort entra dans le monde, lorsque le tentateur poussa l'homme au péché et à la désobéissance, le faisant ainsi tomber sous la malédiction divine. Il lui fut dit alors : — Tu es poussière et tu retourneras à la poussière... Comment l'homme, dorénavant dominé par la mort, pouvait-il retrouver l'immortalité ? Il fallait que sa chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or la puissance vivifiante de Dieu le Père est le Logos monogène. Aussi l'envoya-t-il pour nous comme sauveur et rédempteur : il se fit chair. Non qu'il ait subi quelque modification ou changement en ce qu'il n'était pas, ni qu'il ait cessé d'être Logos. Mais né d'une femme, selon la chair, il s'est approprié le corps venu d'elle afin de s'implanter lui-même en nous par une union indissoluble, et ainsi de nous rendre plus forts que la mort et la corruption. Il a revêtu notre chair

43. Batiffol, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive, L'Eucharistie, La Présence réelle et la transsubstantiation*, 10e éd., Paris, 1930, p. 324 le pense.

44. Dans une longue section du traité *De Incarnat. Verbi*, Athanase s'attarde sur les effets opérés dans le monde par la Résurrection de Jésus (27-32).

45. Chacun de ces témoignages mériterait d'être longuement analysé : il est souvent difficile de voir si Athanase y parle de la foi-nourriture ou du corps eucharistique. Parfois le texte nous semble polyvalent. Citons *Epist. heortast.*, 5, 1 ; 11, 14 ; 28 (*P.G.*, 26, 1379-1380 ; 1412, 1433). Le magnifique développement de *Epist. heortast.*, 7, 5-8 (*P.G.*, 26, 1389-1397) nous semble ne concerner que la manducation du Christ par la foi. Mais peut-être pour Athanase les deux manducations s'impliquent-elles l'une l'autre, certains passages de cette lettre pourraient le laisser croire.

46. Voir Mahé, *L'Eucharistie d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Rev. d'Hist. Ecclés.*, 1907, pp. 677-696.

afin de la ressusciter de la mort, de tracer ainsi le chemin du retour à l'incorruptibilité pour cette chair qui s'était livrée à la mort, selon la parole de Paul : — De même que par un homme est venue la mort, de même par un homme vient la résurrection des morts; de même que tous meurent en Adam, de même tous dans le Christ revivront. S'unissant la chair vouée à la mort, le Logos, Dieu et vie, l'a délivrée de la corruption et l'a rendue vivifiante... Pourtant il fallait qu'il vînt en nous divinement par l'Esprit Saint, qu'il se mélangeât pour ainsi dire à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux : ce que nous avons dans l'eulogie vivificatrice comme dans du pain et du vin. Car de crainte que nous ne soyons repoussés en voyant de la chair et du sang sur la table sacrée de nos églises, Dieu par égard pour notre faiblesse communique aux oblats une force de vie et les transforme en l'énergie de sa propre chair en sorte qu'ils sont pour nous une communion vivifiante et que le corps de vie se trouve en nous comme un germe vivifiant (καὶ οἷον σπέρμα ζωοποιὸν ἐν ἡμῖν). N'en doute pas, c'est la vérité; le Seigneur l'a dit clairement : — Ceci est mon corps, et : — Ceci est mon sang. (*Comment. in Luc.*, 22, 19; *P.G.*, 72, 908-912).

Nous avons tenu à citer presque intégralement cette page du commentaire de Luc parce qu'elle situe parfaitement le mystère eucharistique au sein de l'œuvre du Logos telle que la conçoit Cyrille[47] : il faut redonner à l'homme l'immortalité et l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) par participation à la puissance vivifiante de Dieu, qui est le Logos monogène, fait chair dans ce but. Par l'Eucharistie cette chair vivifiante du Logos vient se mêler à la nôtre pour ainsi poser en elle le germe de l'immortalité. C'est là affirmation constante chez Cyrille, et nous la retrouvons en tout son réalisme dans son commentaire de l'évangile selon saint Jean :

Si ce qui est corrompu est vivifié par le simple contact avec la chair sacrée[48], comment ne recevrions-nous pas avec encore plus de fruit l'eulogie vivifiante, nous qui la mangeons? Elle transformera en son propre bien, l'incorruptibilité, ceux qui ont participé à elle. Ne t'en étonne pas, ne cherche pas comme les juifs le comment de cela. Pense plutôt à l'eau : de par sa nature elle est froide, mais versée dans un vase et approchée du feu elle oublie presque sa nature propre et passe dans l'énergie de celui qui la vainc. Ainsi pour nous : bien que corruptibles de par la nature de notre chair, nous abandonnons notre propre faiblesse par le mélange (μίξει) avec la vraie vie et nous sommes restaurés en ce qui est le propre de cette eulogie, la vie. Car il fallait non seulement que l'âme soit recréée par l'Esprit Saint en vue de la nouveauté de vie mais aussi que notre corps lourd et terrestre soit sanctifié par une participation plus tangible et plus homogène, et qu'ainsi il soit appelé à l'incorruptibilité (*In Ioan.*, 6, 54; *P.G.*, 73, 577-580).

C'est donc le contact avec le Logos qui vivifie et « immortalise » :

47. Pour la discussion sur le réalisme de ce texte voir Mahé, *op. cit.*, pp. 694-696.

48. Cyrille vient d'apporter l'exemple de la résurrection du jeune homme de Naïm afin de montrer que « le Sauveur pour ressusciter les morts n'a pas opéré avec uniquement la parole ou encore en donnant des ordres dignes d'un Dieu : il a préféré se servir pour cela de sa sainte chair comme d'une coopératrice afin de montrer qu'elle était devenue comme un seul être avec lui, le corps étant son propre corps et non celui d'un autre ».

après avoir sanctifié la propre chair du Christ il divinise celle du chrétien qui dans la communion s'unit à cette chair divinisée du Christ [49]. Cette divinisation n'est pas statique, elle est tension vers la résurrection glorieuse :

> Je le ressusciterai au dernier jour : il ne dit pas : — Mon corps ressuscitera celui qui le mange, mais : — Moi je le ressusciterai, afin de montrer qu'il ne fait qu'un avec sa chair... Donc moi, dit-il, qui suis en lui par ma chair, je le ressusciterai, celui qui me mange, au dernier jour. Il est en effet impossible que celui qui est vie par nature ne l'emporte pas sur la corruption, et n'abatte pas la mort. Aussi, bien que la mort qui, de par le péché, nous a envahis, soumette nécessairement le corps humain à la corruption, cependant parce que le Christ est en nous par sa chair nous ressusciterons vraiment : il est impossible et impensable que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle aura été. Comme une étincelle est cachée par nous sous un tas de paille afin de conserver la semence du feu, ainsi Notre Seigneur Jésus le Christ par sa chair cache en nous la vie et met en nous comme un germe d'incorruptibilité qui détruit toute la corruption qui est en nous (*ibid.*, 581).
>
> Si nous désirons vivement la vie éternelle et si nous voulons avoir en nous celui qui donne l'immortalité, n'imitons pas la négligence de ceux qui refusent de recevoir l'Eulogie, ne nous laissons pas tromper par les spécieux prétextes de piété que le diable invente habilement pour nous perdre... Si vos fautes vous empêchent de vous en approcher, et même si jamais vous ne devez cesser de tomber, resterez-vous donc sans jamais participer à la sanctification qui vivifie pour l'éternité? Prenez donc la résolution de vivre mieux et de façon plus honnête, puis participez à l'Eulogie en croyant qu'elle possède la force non seulement de nous prémunir contre la mort mais même contre nos maladies (*In Ioan.*, 6, 57 ; *P.G.*, 73, 584-585).

Le fidèle qui reçoit l'Eucharistie ne fait donc plus qu'un avec le Christ, « il est comme fondu et mélangé avec lui par la communion, en sorte qu'il est dans le Christ et le Christ en lui... la plus petite parcelle de l'Eulogie s'empare de tout notre corps, le sature de sa propre énergie en sorte que le Christ est en nous et que nous sommes en lui » (ibid., 584 B) [50]. Union intime qui, quoique

---

49. Cette idée est constante chez Cyrille. Citons les passages suivants : « Répétons-le, la chair ne peut servir de rien pour sanctifier et vivifier ceux qui la reçoivent, si l'on s'en tient à sa propre nature. Mais si l'on considère et si l'on croit qu'elle est le temple du Logos alors on comprendra qu'elle puisse procurer la sainteté et la vie, non à cause d'elle-même mais à cause du Logos qui lui est uni » (*P.G.*, 74, 528) ; « si l'on médite le mystère de l'Incarnation et si l'on comprend qui est celui qui habite dans cette chair, on comprendra sans difficulté qu'elle peut vivifier, bien que par elle-même la chair ne serve de rien » (*P.G.*, 73, 601) ; « le corps du Seigneur lui-même a été sanctifié par la puissance du Logos qui lui était uni. Mais il a été rendu à ce point efficace que dans l'Eulogie il peut nous communiquer sa propre sanctification » (*P.G.*, 74, 528) ; « il serait vraiment absurde d'admettre que le miel mélangé à des choses amères leur communique sa douceur, et de refuser en même temps de croire que le Logos vivificateur puisse communiquer sa vie au corps dans lequel il habite » (*P.G.*, 73, 601) ; etc.

50. Cyrille parle de l'action de l'Eucharistie sur le corps. Pour lui — et nous constaterons la même doctrine chez Grégoire de Nysse — l'Esprit sanctifie l'âme (surtout dans le baptême) tandis que le Logos fait chair sanctifie le corps. Il y a dans le régime sacramentaire adaptation à la nature humaine elle-même, corps

différente essentiellement de l'union hypostatique, est pourtant pour Cyrille d'ordre physique [51]. Mais cette union, pleine d'espérance, à la chair du Christ, n'est pas une union qui nous isolerait de nos frères, bien au contraire elle va de pair avec un approfondissement de notre communion fraternelle. Et ici encore Cyrille amène le thème à un sommet :

> Pour nous fondre dans l'unité avec Dieu et entre nous, nous qui par le corps et par l'âme différons les uns des autres, et nous mélanger en quelque sorte les uns aux autres, le Fils unique, Sagesse et Conseil du Père, a inventé un merveilleux moyen. Par un seul corps, le sien propre, il sanctifie les fidèles dans la communion mystique, les rendant con-corporels avec lui et entre eux. Qui pourrait désormais séparer et priver de l'union physique qu'ils ont entre eux ceux qui sont liés ensemble dans l'unité avec le Christ, par la participation à son corps saint et unique? Si tous nous participons à un pain unique nous formons tous un corps unique. Le Christ ne peut être divisé, aussi l'Eglise est-elle appelée corps du Christ et nous ses membres particuliers, selon S. Paul. Unis tous à l'unique Christ par son saint corps, le recevant tous, un et indivisible, en nos propres corps, nous sommes membres de ce corps unique et nous devons considérer nos membres comme lui appartenant plus qu'à nous (*In Ioan.*, 17, 21; *P.G.*, 74, 560 B).

Telle est donc la merveilleuse efficacité de l'Eulogie. La chair du Christ, devenue vivifiante par son union à la puissance du Logos, se mélange dans la communion mystique, à notre pauvre chair mortelle mais pour nous communiquer sa propre vie et ainsi déposer en nous le germe de la résurrection [52]. Ce faisant, elle nous fusionne les uns aux autres dans l'unité du Corps du Christ. Notre espérance et notre certitude de la Vie immortelle s'accroissent donc en même temps que s'affermit notre appartenance à l'Eglise. Ce sont là deux dimensions inséparables du mystère eucharistique. On notera qu'avec Cyrille nous sommes toujours dans le schème Logos-chair, schème surtout inspiré de Jean, et dont on sait l'influence dans la christologie alexandrine; l'Eucharistie est alors conçue comme le lieu où ce mouvement descendant rejoint l'individu.

Avec *Grégoire de Nysse* nous faisons un bond en arrière et pénétrons chez les Pères Cappadociens qui jouent dans l'évolution du dogme un rôle de premier plan. On sait comment Grégoire de Nysse est, parmi les Pères de Cappadoce, la figure théologiquement la plus marquante, celui aussi dont l'influence sera de fait la plus grande, surtout

---

et esprit : « puisque l'homme est composé et non pas simple par nature, étant composé de deux éléments, un corps sensible et une âme spirituelle, il lui fallait également un double traitement homogène avec chacune des deux parties. Par l'Esprit est sanctifié l'esprit de l'homme, par l'eau — elle-même sanctifiée — est sanctifié le corps » (*In Ioan.*, 3, 5; *P.G.*, 73, 244).

51. Cela est bien mis en lumière par Mahé, *op. cit.*, pp. 685-686.

52. C'est bien la chair elle-même qui est vivifiante : elle n'est pas simplement le canal qui se contenterait de se laisser traverser par la vertu du Logos; voir Mahé, *op. cit.*, pp. 691-692.

grâce à son *Discours Catéchétique* [53]. Or dans ce discours, en un développement célèbre sur l'Eucharistie, il écrit :

> Puisque l'être humain est double, formé par le mélange d'une âme et d'un corps, les hommes en voie de salut doivent nécessairement prendre contact par l'un et l'autre avec le guide qui les conduit vers la vie. L'âme une fois mêlée à lui par la foi y trouve le point de départ de son salut, en effet l'union avec la vie implique la participation à la vie ; mais le corps a une autre façon de jouir du Sauveur et de se mêler à lui [54]... Quel est donc ce remède? C'est précisément ce corps qui s'est montré plus fort que la mort et qui est devenu pour nous l'initiateur de la vie. Comme un peu de levain, selon la parole de l'Apôtre, s'assimile toute la pâte, ainsi le corps élevé par Dieu à l'immortalité, une fois introduit dans le nôtre, le change et le transforme tout entier en sa propre substance. De même en effet que la présence d'une drogue pernicieuse mêlée à un corps bien portant réduit à l'impuissance tout ce qui a subi le mélange, de même aussi le corps immortel, par sa présence dans celui qui l'a reçu, transforme en sa propre nature jusqu'à l'ensemble de l'organisme. Mais pour pénétrer dans le corps il n'y a pas d'autre moyen que de se mêler, par la voie de la nourriture et de la boisson, aux organes de la vie. Le corps est donc dans la nécessité de recevoir par le procédé permis à la nature la puissance qui vivifie (τὴν ζωοποιὸν δύναμιν). Or le corps en qui Dieu s'est incarné est le seul qui ait reçu cette grâce ; d'autre part on a montré que notre corps ne pouvait être admis à l'immortalité si son étroite union avec l'être immortel ne le faisait participer à l'incorruptibilité (*Disc. Cat.*, 37, 1-4 ; trad. Méridier — sauf une correction — d'après l'édition critique de Srawley, pp. 173-175).

Grégoire se situe dans la même ligne sotériologique qu'Athanase — qui l'influence certainement — et qu'on pourrait appeler la ligne du Salut par le retour à l'immortalité perdue par le péché [55] : « en ceci selon nous consiste le mystère selon la chair du Seigneur : l'immuable vient demeurer dans le muable afin que, changeant et délivrant l'élément inférieur de la malice qui s'était mêlée à la nature muable, il extermine le mal dans la nature, le consumant en lui-même » (*Contra Eunom.*, 5 ; P.G., 45, 700). Dans l'Eucharistie le corps du Seigneur, source de la vie, vient se mêler à notre corps et le transformer en lui-même. Comment a-t-il obtenu cette puissance vivificatrice? Grégoire s'en explique plus loin : « ce corps, devenu le séjour de Dieu le Logos, avait été élevé à la dignité divine... ce corps a été sanctifié par la présence du Logos qui a résidé dans la chair » (*Disc. Cat.*, 37, 9-10 ; Méridier, p. 181), « le Dieu qui s'est révélé s'est mélangé à la nature périssable afin de déifier l'humanité avec lui en l'admettant au partage de la divinité ; voilà pourquoi il se distribue comme une semence à tous les croyants » (37, 12, Méridier, p. 183) [56]. La chair du

53. Voir Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1903, Introduction, p. XVI.

54. Voir note 50 : l'âme s'unit au Christ par la foi, le corps par la nourriture eucharistique qui porte en elle le corps du Christ.

55. Nous rejoignons là le thème de l'Image de Dieu que nous avons déjà rencontré chez Athanase et Irénée. Voir Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on man as the Image of God*, dans *Med. Stud.*, 1945, pp. 55-84 ; Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951.

56. On sait le gros problème christologique que pose ce texte et par ricochet

Seigneur puise donc dans le fait même de l'Incarnation sa réalité de « semence de résurrection ». Quand Grégoire parle du corps « *qui s'est montré plus fort que la mort et a été l'initiateur de notre vie* » (ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὅ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καί τῆς ζωῆς ἡμῖν κατήρξατο) veut-il infléchir sa pensée vers une vue plus centrée sur la valeur salvifique des événements concrets de la vie du Christ, et en particulier de sa Résurrection? Répondre catégoriquement est difficile. Les deux vues ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Il ne faut pas durcir trop la conception « physique » que Grégoire se fait de la rédemption et si jamais — semble-t-il — dans toute son œuvre il ne rattache formellement notre déification au mystère de la mort-Résurrection [57], n'en concluons pas immédiatement à une exclusion positive. D'ailleurs dans le *Discours Catéchétique* lui-même nous trouvons un certain arrêt sur la mort-Résurrection du Dieu fait homme :

> Notre nature ayant en effet été entraînée même en la personne de Dieu vers la dissociation de l'âme et du corps, en vertu de l'ordre qui lui est propre, il a réuni à nouveau les parties séparées comme avec une colle, je veux dire avec la puissance divine, en rajustant dans une indestructible union ce qui avait été divisé. C'est là la Résurrection, le retour, après la dissolution des éléments qui avaient été accouplés, à une union indissoluble, pour que la grâce première attachée au genre humain pût être rappelée, et que nous pussions revenir à la vie éternelle, une fois que se serait écoulé dans la décomposition le vice uni à notre nature... Or, de même que la mort, s'étant une fois produite pour le premier homme, s'était transmise en même temps à toute la nature humaine, de même le principe de la résurrection s'étend, grâce à un seul, à l'humanité entière. Celui qui a de nouveau uni à son propre corps l'âme qu'il avait revêtue, grâce à sa puissance, communiquée à l'Un et à l'autre dès l'origine, a mêlé sur une échelle plus générale la substance intellectuelle à l'élément sensible, parce que l'impulsion donnée a suivi sans peine une marche logique. En effet, dans l'humanité qu'il avait revêtue, l'âme est retournée au corps après la décomposition, et c'est là, pour ainsi dire, le point de départ d'un mouvement qui étend en puissance à toute la nature humaine également l'union de ce qui avait été séparé. Et voilà le mystère du dessein de Dieu touchant la mort et la résurrection d'entre les morts : si Dieu n'a pas empêché la mort de séparer l'âme du corps selon l'ordre inévitable de la nature, il les a de nouveau réunis l'un à l'autre par la résurrection, afin d'être lui-même le point de rencontre de la mort et de la vie, en arrêtant en lui la décomposition de la nature produite par la mort, et en devenant lui-même un principe de réunion pour les éléments séparés (*Disc., Cat.*, 16, 7-9; Méridier, pp. 89-91; voir aussi 32, 4-6, pp. 145-149).

Aucun doute possible : c'est bien par sa mort et sa Résurrection que concrètement le Dieu fait chair reconstitue la nature humaine; et de lui ce mouvement doit s'étendre à tout homme. Mais si ces événements

---

le grave problème eucharistique. Mais voir Batiffol, *op. cit.*, 10e éd., pp. 405-407. Batiffol a changé d'opinion sur ce point, depuis les premières éditions de son livre.

57. « Assurément il n'ignore pas la doctrine traditionnelle du salut par la mort du Christ, puisqu'il y fait de courtes allusions; mais jamais il n'y rattache formellement notre déification », Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 231.

étaient nécessaires pour notre Salut c'est « parce que celui qui avait une fois décidé de partager la condition humaine devait passer par tous les états qui caractérisent notre nature » (32, 2). La chair du Christ possède le même pouvoir divinisateur avant et après la résurrection, pourtant elle ne mourra plus. Et c'est là une valeur que dorénavant elle peut transmettre aux hommes en les transformant en elle telle qu'elle se trouve depuis cette victoire. Car concrètement, quelle qu'ait été sa puissance de vie de par la présence en elle du Logos, elle ne pouvait — selon le dessein de Dieu — donner aux hommes le don de l'immortalité qu'après avoir elle-même épousé leur condition. Peu importe ici le fait que pour Grégoire la mort du Christ ait été plus une condition de Salut qu'un moyen de Salut [58] : elle a marqué la chair du Christ afin que par lui nous soyons tous délivrés. Aussi, bien que dans le texte que nous étudions l'accent soit mis essentiellement sur la présence du Logos dans la chair du Christ, il nous semble que cette dimension de résurrection n'en est pas absente : par la communion nous recevons le germe de l'immortalité parce que nous portons en nous le corps de celui qui a vaincu la mort, précisément pour nous faire la vaincre, nous aussi, à notre tour : « *le corps élevé par Dieu à l'immortalité*, une fois introduit dans le nôtre, le change » (37, 3) [59].

Théodore de Mopsueste, représentant de l'Ecole d'Antioche, amène ce thème à son maximum d'explicitation et de profondeur. Nous possédons de lui sur ce point deux documents majeurs : son commentaire de Jean [60] et ses homélies catéchétiques. C'est à ces dernières que nous nous attacherons ici, en nous contentant d'indiquer les passages-clés, car tout citer serait impossible :

> Voilà donc pourquoi il nous transmit aussi le pain et le calice : parce que c'est par la nourriture et la boisson que nous durons en cette vie d'ici-bas. Mais il appela le pain « corps » et le calice « sang » parce que la Passion atteignit le corps et le broya et fit se répandre le sang; de ces deux (corps et sang) par lesquels fut accomplie la Passion, il fait le type de la nourriture et de la boisson, pour manifester la vie perdurable en l'immortalité; *et c'est en attendant de la recevoir que nous participons à ce sacrement, par lequel nous croyons avoir une espérance ferme de ces biens à venir.* Or il est bien qu'en donnant le pain il n'ait pas dit « ceci est la figure de mon corps » mais « ceci est mon corps »; et de la même manière le calice, non pas « ceci est la figure de mon sang » mais « ceci est mon sang »; parce qu'il voulut que ceux-ci (le pain et le calice) ayant reçu la grâce et la venue de l'Esprit Saint,

58. Voir Gross, *op. cit.*, p. 231, note 3.

59. Méridier cependant gauchit le texte et la pensée de Grégoire lorsqu'il traduit « c'est précisément ce corps *glorieux* qui s'est montré plus fort que la mort » (p. 175), ce que beaucoup d'auteurs répètent après lui en se basant sur sa traduction. Rien dans le contexte immédiat n'autorise cette addition au texte.

60. Vosté, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli*, textus et versio (latina) : deux tomes différents du C.S.C.O., Scriptores Syri. La traduction latine de Jean 6 est aux pages 92-110.

nous ne regardions plus à leur nature, mais que nous les prenions comme étant le corps et le sang de Notre Seigneur. *Car le corps de Notre Seigneur, lui aussi, ce ne fut pas de sa propre nature qu'il posséda l'immortalité et le pouvoir de donner l'immortalité, mais c'est l'Esprit Saint qui le lui a donné, et c'est par la résurrection d'entre les morts qu'il reçut la conjonction avec la nature divine, devint immortel et cause d'immortalité pour les autres...* Cela dit-il lui viendra par la nature de l'Esprit vivifiant par qui il sera transféré à cet état : que lui-même devienne immortel et qu'il accorde aux autres aussi l'immortalité... Mais si la nature de l'Esprit vivifiant fit le corps de Notre Seigneur de cette nature dont auparavant il n'était pas, il nous faut nous aussi, qui avons reçu la grâce de l'Esprit Saint par les figures sacramentelles, ne plus regarder désormais comme du pain et un calice ce qui est présenté, mais considérer que c'est le corps et le sang du Christ en quoi les transforme la descente de la grâce de l'Esprit Saint; elle qui obtient à ceux qui y participent cela même que, par le moyen du corps et du sang de Notre Seigneur nous pensons que reçoivent les fidèles (*Hom. Cat.*, XV, 1re sur la Messe, 9-11; trad. Tonneau-Devreesse, pp. 473-477) [61].

Nous sommes en un tout nouveau contexte théologique, celui de la christologie antiochienne marquée par le schème plus paulinien : homme-Dieu. Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, attribuent à l'union de la chair du Christ avec le Logos, dès le premier instant de sa conception, son pouvoir vivificateur; au point qu'on peut parfois se demander quelle valeur ils attachent aux événements de la

61. On voit la différence entre cette insistance de Théodore sur la résurrection et celle du texte de Grégoire de Nysse que nous avons étudié plus haut : chez ce dernier il s'agissait toujours de la chair sanctifiante *du Logos* qui historiquement était passée par la mort-Résurrection. Ici la sanctification elle-même est liée à cette Résurrection. Quelques autres textes, parmi plusieurs, dans le même sens : « puisque pour durer en cette vie nous prenons comme nourriture le pain qui ne possède rien de tel en sa nature — mais il est capable de maintenir en nous la vie parce que Dieu en ses commandements lui a donné une telle vertu — il nous convainc donc nécessairement après ceci de ne plus douter aucunement que nous recevrons aussi l'immortalité en mangeant le pain sacramentel, puisque même si le pain n'a pas une telle nature, cependant quand il a reçu l'Esprit Saint et la grâce qui en vient, il est capable d'amener ceux qui le mangent à la jouissance de l'immortalité. Certes, s'il est capable selon un décret divin de nous maintenir en cette vie, ne la possédant pas lui-même en sa nature, bien plus, quand il recevra la venue de l'Esprit Saint sera-t-il capable de pouvoir nous amener à recevoir l'immortalité. Et ce n'est pas du fait de sa nature qu'il opère cela, mais à cause de l'Esprit qui habite en lui, de même qu'aussi le corps de Notre Seigneur, dont ceci est la figure, par la vertu de l'Esprit reçut l'immortalité et la donna aux autres, bien que lui-même par sa propre nature ne la possédât absolument pas » (*Hom. Cat.*, XV, 1re sur la Messe, 12, pp. 479-480); « quand le pontife dit que ce pain et ce vin sont le corps et le sang du Christ, il révèle clairement qu'ils le sont devenus par la venue du Saint-Esprit et que par lui ils sont devenus immortels, parce que le corps de Notre Seigneur aussi, quand il fut oint et reçut l'Esprit s'est ainsi clairement montré. De la même manière encore maintenant, quand vient l'Esprit Saint, c'est comme une sorte d'onction par la grâce survenue, que, pensons-nous, reçurent le pain et le vin présentés. Et dès lors nous les croyons être le corps et le sang du Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et immuables par nature, comme il advint du corps de Notre Seigneur par le moyen de sa résurrection » (*Hom. Cat.*, XVI, 2e sur la Messe, 12, p. 553); « ce corps qui est devenu immortel et incorruptible, qui est au ciel et à la droite de Dieu, et qui, à titre de Seigneur et Roi, reçoit honneur de tout le monde » (*ibid.*, 25, p. 573). On notera l'importance de ces témoignages pour la théologie de l'épiclèse.

Pâque du Christ dans ce processus de salut de l'homme. Théodore — et avec lui toute l'Ecole d'Antioche — n'attribue ce pouvoir sanctificateur qu'à la chair ressuscitée, pneumatique, du Christ : au terme de son histoire, le Christ, dans le mystère de sa Résurrection, reçoit dorénavant pouvoir de donner aux autres cette immortalité qu'il possède. Et l'on sait le délicat problème christologique qu'a posé l'accent mis par Antioche sur cette perspective *historique* : n'est-ce pas là trop mettre dans l'ombre le fait que la personne de Jésus est l'unique Personne du Logos, capable donc d'agir divinement dès son Incarnation? Or cette immortalité de la chair ressuscitée de Jésus nous est offerte dans l'Eucharistie :

> Parce que nous ne sommes pas jusqu'à présent dans ces biens célestes, c'est par la foi que maintenant nous durons, jusqu'à ce que nous montions au ciel et allions vers Notre Seigneur; et ce ne sera plus dans un miroir ni en énigme que nous verrons, mais face à face. Or, puisque nous attendons de recevoir effectivement cela par la résurrection, au temps fixé par Dieu... nous avons ordre de réaliser en ce monde-ci les figures et les symboles de ces biens à venir; afin que comme des gens qui par la liturgie des sacrements, en figure, entrent en jouissance des biens célestes, nous ayons possession et espérance assurée de ces biens attendus. Donc, de même que la véritable naissance nouvelle est celle que par la résurrection nous attendons, tandis que c'est une nouvelle naissance en figure et en symbole que nous accomplissons dans le baptême, ainsi la nourriture véritable de l'immortalité est celle que nous espérons prendre, que par un don de l'Esprit Saint nous aurons alors véritablement, tandis que maintenant c'est comme en figure que nous sommes nourris d'une nourriture immortelle, que nous avons, soit en figure soit grâce à des figures, par la grâce de l'Esprit Saint (*ibid.*, 18; p. 493).

Texte important pour nous et qu'il faut bien comprendre. Pour Théodore la véritable naissance nouvelle qui fait entrer définitivement dans le Royaume de Dieu n'aura lieu qu'à la résurrection de la chair; de même la véritable nourriture d'immortalité n'est donnée que dans le ciel. Mais dans le baptême et l'Eucharistie, en « arrhes », cette nouvelle naissance et ce pain d'immortalité nous sont donnés, non pas en plénitude; sous des signes et des symboles, en tension vers l'éclosion définitive qui par là est déjà annoncée et d'une certaine façon présente [62]. C'est dire que par la vie sacramentelle se ressource sans cesse et s'approfondit l'espérance chrétienne : « par là nous recevons une nourriture ineffable d'où nous avons une espérance capable de nous attirer la communion des biens à venir » (*Hom. Cat.*, XVI, 2e sur la Messe, 10, p. 551); « il plaça devant nous les deux, son pain et le calice; et c'est son corps et son sang par lesquels nous mangeons la nourriture de l'immortalité, et par lesquels la grâce de l'Esprit Saint s'écoule vers nous et nous nourrit *en vue de nous constituer immortels et incorruptibles en espérance* : par eux (le pain et le calice), d'une

62. Voir notre étude sur *La triple dimension du signe sacramentel*, dans *N.R. Th.*, 1961, p. 225-254.

manière que nul ne peut dire, il nous amène à participer aux biens à venir : alors purement, par la grâce de l'Esprit Saint, sans sacrements ni signes, nous serons nourris et deviendrons parfaitement immortels, incorruptibles et immuables par nature » (*ibid.*, 25 ; p. 575) [63]. Si se nourrit ainsi l'espérance, ce n'est pas indépendamment du reserrement du lien de charité qui nous unit à nos frères. Car, en même temps que devient plus vive notre tension assurée vers les biens à venir — de par la participation actuelle au corps ressuscité et immortel du Seigneur — s'accroît notre communion fraternelle :

> De l'autel redoutable, trop sublime pour la parole, c'est une nourriture immortelle et sainte que nous recevons... Il n'y a pas dans la nourriture elle-même quelque différence puisque unique est le pain et unique le corps du Christ Notre Seigneur, en qui est transformé le pain qui a été présenté — qui par la seule venue de l'Esprit Saint reçoit une telle transformation, et dont tous également nous prenons, parce que tous nous sommes l'unique corps du Christ Notre Seigneur et que c'est du même corps et du même sang que nous sommes tous nourris... Par l'unique nourriture des mystères sacrés dont nous nourrit la grâce de l'Esprit Saint, nous entrons tous dans l'unique communion du Christ Notre Seigneur... Quand donc c'est du même corps de Notre Seigneur que nous tous nous sommes nourris, et que c'est la communion avec lui que nous prenons par le moyen de cette nourriture, c'est le seul corps du Christ que nous devenons tous ; et c'est la communion et la conjonction avec lui comme avec notre tête que par là nous recevons... Ainsi c'est à nous tous de façon générale qu'est accordé ce don de la communion aux mystères parce que tous nous en avons également besoin, puisque nous croyons qu'en ce don nous est proposée la jouissance de la vie éternelle (*ibid.*, 24-25 ; pp. 569-573).

Dans cette théologie l'équilibre entre les divers fruits de l'Eucharistie est parfaitement maintenu : le pain eucharistique est vraiment la nourriture du chrétien en attente de la résurrection et vivant dans la foi uni au Christ et à ses frères, en Eglise.

(à suivre)

Ottawa 4, Ont. (Canada) Fr. J. M. R. TILLARD, O.P.
Monastère des Dominicains
96, Ave. Empress.

63. Cette idée revient constamment : « il salue et il révèle sa Résurrection, et il nous donne les arrhes des biens à venir, à cause desquels nous nous approchons aussi de ce mystère sacré ; et c'est de la sorte que nous sommes, par une nourriture immortelle, nourris du don de l'immortalité » (*ibid.*, 20, p. 563) ; « le corps et le sang de Notre Seigneur nous nourrissent et nous font attendre d'être transformés en une nature immortelle et incorruptible » (*ibid.*, 26, p. 577) ; « par le moyen de ces sortes de figures, en des signes trop élevés pour le discours, nous croyons posséder déjà ces réalités mêmes, ayant même reçu, dans cette communion aux mystères, les prémices de l'Esprit Saint, qu'en recevant le baptême nous prenons comme la naissance nouvelle, et qu'en recevant le Sacrement nous avons foi de recevoir comme subsistance et nourriture de notre vie » (*ibid.*, 30, p. 583) ; « recherchant les biens célestes et considérant tout le temps que c'est dans l'espérance de les obtenir que nous avons reçu ce sacrement » (*ibid.*, 31, p. 585) ; « nous nous montrerons dignes de l'espérance à venir. C'est à cause d'elle que nous avons obtenu de la grâce divine la faveur de célébrer maintenant ce mystère, de jouir du Royaume du ciel et de tous ces biens ineffables qui dureront à jamais, biens que nous allons tous recevoir par la grâce de Notre Seigneur Jésus Christ » (*ibid.*, 44, pp. 603-604).

Réflexions sur la Théologie pastorale

Chaque époque met à la mode un certain nombre de mots, d'expressions, dont la signification assez floue peut favoriser ou gêner un dialogue entre interlocuteurs. L'expression à la mode sert en effet de carrefour à des aspirations multiples qui s'y rencontrent. Chacun la colore différemment, et elle se charge d'un potentiel affectif considérable. Aux premiers siècles de l'Eglise, quelle richesse dans ces simples mots, jamais définis pour eux-mêmes, d'« incorruptibilité » et d'« immortalité » ! Une époque toute récente a connu l'emploi généralisé d'« incarnation », de « témoignage », de « missionnaire ». Maintenant c'est le tour du mot « pastoral ». Les éditeurs de livres théologiques le savent bien : pour faire acheter un livre de théologie, même très technique, on ajoute qu'il « rejoint les préoccupations pastorales de notre temps ».

Il serait facile d'ironiser. Quelle heureuse trouvaille que celle de « théologie pastorale » ! Chaque mot compense l'autre. La théologie effraie. Elle évoque une science abstraite, un peu ésotérique. Devenue pastorale, la voilà à nouveau gonflée de nos préoccupations concrètes, familière et séduisante. La pastorale seule serait trop facilement un art inférieur de praticien, une affaire de bon sens et d'expérience. Devenue théologie pastorale, elle rejoint le terrain solide de la science. Elle pourra s'enseigner doctoralement, faire l'objet de thèses, avoir ses spécialistes.

Mais sous l'ironie même, se cache une question sérieuse. Pourquoi la théologie effraie-t-elle, paraît-elle si abstraite ? Cette vogue de la « théologie pastorale » ne révèle-t-elle pas une faim profonde de théologie ? Cet appétit de théologie sérieuse, on le trouve chez les prêtres les plus « engagés ». Seulement les grandes questions qui les passionnent se trouvaient à peine abordées dans l'enseignement qu'ils ont pu recevoir : rapports Eglise-état, théologie du laïcat et des valeurs temporelles, l'athéisme, etc. D'une manière plus générale, on souhaite souvent que les théologiens connaissent davantage les réalités sociologiques, psychologiques, techniques, d'aujourd'hui. On se méfie d'une théologie par trop intemporelle. Que la théologie se fasse davantage pastorale !

Et inversement, chez les théologiens, on entend souvent exprimer le désir que l'action pastorale soit davantage réfléchie à la lumière de la théologie, que la pastorale soit plus théologique. Combien de prêtres se contentent du maigre bagage théologique emmagasiné au

séminaire! Pourquoi les théologiens ne sont-ils pas plus souvent consultés par leurs frères du ministère?

Bref, l'examen de conscience doit être fait des deux côtés. Le théologien pourra demander au praticien si ses requêtes d'un enseignement théologique plus pastoral ne recouvrent pas une erreur d'optique : ne rêverait-il pas, par hasard, d'un enseignement pragmatique? La théologie doit-elle fournir des méthodes d'action? Et le prêtre du ministère demandera au théologien : n'êtes-vous pas responsable de cette mentalité pragmatique, si au pire elle existe vraiment, par votre enseignement même? Si vos principes étaient de vrais principes de jugement, qui « éclairent » l'action, cette lumière finirait par percer et par réchauffer... Parler de « théologie pastorale » n'est-ce pas signifier que l'on refuse un divorce contre nature entre le théologien et le pasteur? L'ironie n'est pas de mise. Certes, la jonction des mots n'entraîne pas avec elle la jonction des réalités. L'association verbale exprime pour l'instant, d'une manière confuse, la volonté d'une recherche de part et d'autre.

Le but de cet article est de favoriser cette recherche en sériant un certain nombre de points de vue qui interfèrent souvent lorsqu'on parle de théologie pastorale, et qui correspondent grosso modo au point de vue du théologien et à celui du pasteur. Le théologien s'attache spontanément aux questions suivantes : Y a-t-il une théologie de la pastorale? Y a-t-il une pastorale de la théologie? Le pasteur saisit d'emblée les conditions nouvelles de son activité et en cherche le sens divin.

Une théologie de la pastorale.

Faire la théologie de la pastorale, c'est situer l'activité pastorale dans l'ensemble de l'activité de l'Eglise. On rattache alors la pastorale à la fonction pastorale de l'Eglise. Et comme cette fonction pastorale joue vis-à-vis des « pouvoirs » de l'Eglise, on distingue communément trois branches majeures de la pastorale : la pastorale catéchétique qui correspond au pouvoir d'enseignement, la pastorale liturgique qui correspond au pouvoir d'ordre, et l'« hodégétique » qui correspond au pouvoir de juridiction [1].

Ce faisant, on a peut-être dégagé les grands principes théologiques qui structurent la pastorale, on n'en a pas pour autant dégagé la physionomie concrète. N'est-ce pas souvent parce que l'on continue à considérer que la pastorale est un « art » plus qu'une « science » proprement dite? Bien des dictionnaires de théologie continuent à l'appeler

1. Sur ces divisions, voir par ex. L. de Coninck, *Les orientations actuelles de la théologie pastorale,* dans *N.R.Th.,* 1954, p. 134-141.

« théologie pratique ». Comme tout art, elle recevrait ses principes d'une science (ici, la théologie), mais serait fondamentalement étrangère à la science, affaire de « prudence » et d'expérience. Ceux qui tiennent une telle position souligneront à l'envi cette vérité incontestable : on ne peut faire l'économie d'une adaptation, par la vie elle-même, des jeunes vicaires sous la conduite de sages curés...

En rester là, c'est refuser le terme même de « théologie pastorale ». Il y a d'un côté la science spéculative, la théologie, — qui pourra, et même devra, faire la « théorie » de l'action pastorale dans le traité de l'Eglise, — et de l'autre la pratique. La foi, certes, ne se suffit pas à elle-même; elle se prolonge dans l'espérance et la charité. La réflexion sur l'espérance et la charité appartient bien à la théologie, qui n'est pas une gnose. Mais autre chose est de réfléchir sur la charité, sur sa place dans la vie chrétienne, autre chose d'exercer la vertu de charité.

Une pastorale de la théologie.

Mais est-il bien sûr que la théologie soit purement et simplement une « science spéculative » dont la pastorale ne représenterait que l'application pratique? En aucun de ses « traités », la théologie ne saurait oublier que l'étude de la foi est orientée vers la charité. L'enseignement de la doctrine chrétienne est aussi une activité pastorale. Le Magistère ordinaire n'est pas constitué par le corps des théologiens, mais par le corps des évêques, des pasteurs. Oublierait-on qu'à la base même du renouveau théologique contemporain on peut discerner facilement de grandes préoccupations pastorales?

La tentation peut alors être forte de répondre au refus d'une théologie pastorale par un certain rejet ou, à tout le moins, une mise à l'écart, de la théologie spéculative. Il serait assez facile de montrer que l'erreur des modernistes a été précisément cela; pour eux, les « exigences » pastorales contemporaines devaient modeler, régler, commander, les « développements » de la théologie. Les dogmes eux-mêmes n'ont plus de vérité que « pratique », car ils ne sont que des représentations à posteriori de l'expérience religieuse [2]. D'une manière moins radicale, mais tout aussi fâcheuse, une certaine « théologie kérygmatique » prétendait, avant-guerre, bâtir une théologie pastorale concrète parallèlement à la théologie spéculative abstraite.

C'est oublier que la charité et l'espérance procèdent de la foi, vertu théologale qui a son originalité propre. La Révélation est close à la mort des Apôtres, et le saint mystique d'aujourd'hui a la même foi que l'humble débardeur de Corinthe. Le « contenu » de la foi est un

2. Voir, par ex., la controverse entre G. Tyrell et le P. Lebreton sur le « théologisme », dans la *Revue d'Apologétique*, 1907 et, déjà, Denz., n. 2026, 2059...

dépôt immuable, même si la tradition s'explicite au cours des âges. Remarquons d'ailleurs qu'au nom de la prudence pastorale elle-même, les évêques sont souvent amenés à s'entourer des conseils et des avis des théologiens, ainsi qu'il apparaît dans les « comités théologiques » de certains diocèses, ou bien dans la constitution de « commissions de théologiens » dans les conciles œcuméniques.

Nous sommes donc amené à constater un englobement réciproque de la pastorale et de la théologie, englobement qui reproduit l'englobement réciproque du pouvoir d'enseignement et du pouvoir pastoral de l'Eglise, ou la « causalité réciproque » des vertus théologales... Ni le pasteur ni le théologien ne doivent s'évader de cette situation. Aussi les théologiens devraient-ils être très attentifs aux reproches fraternels qui leur sont parfois adressés par leurs frères pasteurs : par tout un aspect d'elle-même la théologie n'est qu'une forme de la catéchèse, si on veut bien ne pas limiter celle-ci à l'enseignement du « catéchisme ». Le théologien ne saurait se désintéresser d'une « pastorale de la théologie », dont l'orientation est réglée par les évêques et le Saint-Siège auxquels il doit, à l'occasion, présenter humblement ses suggestions. Est-il téméraire de penser que beaucoup d'aspirations vers une « théologie pastorale » visent en fait une meilleure « pastorale de la théologie » ?

N'est-ce pas cette vue pastorale, prudentielle, qui a commandé la création, pour les religieux, d'une année de pastorale, et l'ouverture d'instituts de pastorale ? C'est une réponse à une exigence nouvelle d'un complément de formation, qui ne préjuge en rien de la théorie que l'on peut faire sur la pastorale (qu'elle soit science, art, branche nouvelle de la théologie) ni de la valeur de la formation antérieure, dont on constate simplement qu'elle est en fait insuffisante pour au moins un certain nombre de jeunes prêtres, sans vouloir poser pour autant en principe que la formation pastorale ne s'inaugure pas durant les années de théologie qui la précèdent normalement.

Emploi contemporain du terme « théologie pastorale ».

Un regard en arrière pourrait éclairer la réflexion. Ce n'est pas la première fois, dans l'histoire de la théologie, que se fait sentir le besoin de créer une nouvelle branche : n'existe-t-il pas une théologie morale, une théologie biblique, une théologie fondamentale ou apologétique ?

Il serait facile de montrer que la théologie morale s'est constituée comme science indépendante (relativement, bien sûr) de la dogmatique lorsque, par le jeu de la complexité croissante des circonstances historiques, la moralité objective de telle situation ou de telle action (par ex. le prêt à intérêt) ne pouvait plus se déduire immédiatement des principes théologiques, mais impliquait une étude proprement

humaine, la création d'un « code » de moralité financière, médicale, etc. De même le développement de la psychologie a amené un effort beaucoup plus poussé dans l'étude des intentionnalités. Les « cas de conscience » n'ont pas joué seulement le rôle d'illustrations pratiques d'une science théorique : ils ont été le moteur du développement de la théologie morale.

Certes les jugements de valeur sur la « théologie morale » diffèrent largement. Certains théologiens regrettent l'âge d'or, où la morale ne faisait qu'un avec ce que nous appelons aujourd'hui « le dogme ». De même d'autres théologiens regrettent la spécialisation qu'a apportée la scolastique elle-même et voudraient retrouver l'unité entre la spéculation théologique et la spiritualité, caractéristique de l'époque patristique. Et pourtant, si la spécialisation entraîne un danger indéniable de séparations indues, d'ignorances réciproques, elle permet aussi une maîtrise vivifiante du réel, une exploration beaucoup plus féconde de la signification de la Révélation : si, durant la grande scolastique, les commentaires bibliques se modelaient en fait sur les traités spéculatifs — il suffit d'évoquer les divisions du texte alors pratiquées — la création d'une exégèse littéraire et philologique a pu sembler longtemps une réaction « naturelle » qui évacuait la théologie. Mais de nos jours, l'exégèse est consciente de ses présupposés théologiques. Elle cherche à définir un « sens littéral plénier » qui lui est tout à fait propre. Elle rejoint la « théologie biblique ». Et qui nierait que la théologie spéculative profite immensément du travail des exégètes?

Ces quelques exemples nous aident à comprendre que la théologie pastorale peut, elle aussi, correspondre à un besoin original de notre époque. Les discussions autour du « statut théologique » de la morale ou de l'exégèse ne sont pas terminées. Elles sont fécondes si elles aident à préciser les méthodes propres de ces sciences.

Remarquons d'ailleurs que la réduction de la pastorale à l'« art » n'est pas non plus sans danger. Car l'art s'est beaucoup modifié depuis le Moyen Age. Le tour de main de l'artisan n'a certes pas disparu. Il reste toujours aussi nécessaire. Mais il n'est plus seulement affaire d'expérience empirique. Il y a une science de l'économie des gestes, du rendement optimum, de la rentabilité, etc. On devient de plus en plus sensible aux conditions psychologiques dans lesquelles est effectué le travail (connaissance du but de ses actions par l'information, facteur des « relations humaines », du cadre de vie : couleurs, lumière, etc.). Pas d'art qui n'implique la coopération de multiples techniques. Le mot et la réalité d'« artisan » est en train de disparaître. Ce qui lui fait place, c'est le technicien. La formation du technicien a un but opératoire, mais elle requiert de plus en plus de larges bases scientifiques.

Une transposition superficielle dans l'activité pastorale pourrait la

réduire, elle aussi, à une question de technique. Joint aux dons de la grâce, un minimum de qualités humaines, de bon sens et d'expérience pratique suffisait pour que l'on fût bon ministre de l'Eglise, curé de campagne ou de ville, directeur de conscience, catéchète et prédicateur tout ensemble. De nos jours, l'apostolat demande infiniment plus. Partout se sont créées des « directions », diocésaines ou nationales, d'Action Catholique, de catéchisme, de liturgie, etc., qui ont pour but de complémenter (plus que de supplémenter), d'orienter et d'animer les activités paroissiales. Réduire la pastorale à un art, c'est courir le risque de faire songer à une technique de plus en plus perfectionnée, dont le facteur de progrès ne serait pas un développement théologique, mais l'utilisation de sciences nouvelles telles que la psychologie ou la sociologie.

Après cette rapide analyse, il apparaît que la théologie pastorale ne saurait être réduite ni à quelque appendice du « de Ecclesia », ni à quelques réflexions « d'ordre pastoral » qui seraient rajoutées aux thèses de théologie. La cause de la théologie pastorale n'est pas jugée d'avance. Il convient d'écouter d'abord ce que les pasteurs eux-mêmes en disent. Avant de définir la théologie pastorale, il faudrait décrire les besoins nouveaux auxquels elle voudrait répondre.

Les tâches pastorales d'aujourd'hui.

Il serait bien prétentieux d'en vouloir faire une description exhaustive. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire pour notre propos. Il nous suffira de faire ressortir l'originalité des problèmes pastoraux d'aujourd'hui pour montrer qu'ils appellent une réflexion théologique, qu'ils conduisent au souhait d'une théologie pastorale. Pour ce faire, nous nous contenterons d'énumérer quelques sens d'une expression très à la mode elle aussi : pastorale d'ensemble.

1. — Parfois la pastorale d'ensemble désigne l'activité apostolique totale de l'Eglise. On la divise volontiers en *mission* vis-à-vis des non-chrétiens, en *catéchèse* de ceux qui demandent la foi, et en *pastorale* pour les chrétiens. Au sens étroit du terme, la pastorale est la formation de ceux qui sont déjà chrétiens. Il est clair que c'est l'aboutissement de la formation inaugurée par la mission et la catéchèse. C'est vers elle que tout s'oriente. Aussi comprend-on aisément que la saisie globale du dynamisme apostolique ait pu prendre le nom de pastorale d'ensemble. La pastorale au sens strict n'est d'ailleurs pas seulement le prolongement naturel de la mission et de la catéchèse ; elle éveille de soi chez les chrétiens le souci de s'associer aux pasteurs dans leurs activités de mission et de catéchèse. On a redécouvert la dimension apostolique du sacrement de confirmation et du sacerdoce des laïcs. L'Action catholique, l'activité des laïcs dans les catéchuménats, pren-

nent une place heureusement grandissante dans la vie des diocèses et des paroisses. Cela aussi est inclus dans la pastorale d'ensemble [3].

2. — La pastorale d'ensemble concerne l'ensemble des brebis. Il n'y a pas si longtemps, un prêtre interrogé sur le nombre de ses paroissiens vous répondait par le chiffre des catholiques pratiquants. La paroisse ne se limite pourtant pas aux brebis qui sont sous la houlette. Elle s'étend aussi aux brebis assoupies ou perdues, aux « non-pratiquants » et aux infidèles. La pastorale d'ensemble coordonne l'activité des pasteurs vis-à-vis de ces trois groupes, de telle manière que le service des uns ne nuise pas au service des autres, mais au contraire y contribue : ainsi l'on développera la foi des fidèles en les tournant vers des tâches missionnaires...

3. — La pastorale d'ensemble est celle qui embrasse la complexité toute nouvelle des conditions de vie moderne. C'est peut-être le sens le plus fréquent de l'expression « pastorale d'ensemble ». Un fait brutal s'impose : ces conditions de vie se sont progressivement laïcisées. Elles ont perdu leur orientation immédiate vers l'épanouissement (possible) en actes religieux. Elles se sont « désacralisées » selon un processus plus ou moins perceptible suivant les régions et les milieux. Une meilleure utilisation de l'histoire [4], de la sociologie et de la psychologie religieuses, et les essais d'une philosophie ou d'une théologie de l'histoire, nous permettent de nous en rendre compte mieux chaque jour.

Rappelons quelques grands traits, sans du tout avoir la prétention de cerner les lignes principales.

Le savoir s'est laïcisé. Nous ne pensons pas ici à l'école laïque, mais à la création de sciences autonomes dans leurs limites et leurs méthodes, devenues indépendantes de la théologie. Le théologien l'observe par contre-coup dans sa propre discipline ; non seulement la théologie est sans influence réelle sur le développement des sciences, mais elle a beaucoup de peine à situer les sciences par rapport à elle-même, ayant éprouvé le double danger du désintéressement — divorce intellectuel, qui prend rapidement l'allure d'un obscurantisme semblable à celui qui lui fut reproché au « siècle des lumières » — et du concordisme — qui fut à la source de la crise moderniste.

---

3. Pour la distinction en mission, catéchèse et pastorale, voir par exemple A. M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, 1959.
Pour le souci d'intégration de tous à l'activité apostolique de l'Eglise, voir *Pastorale, œuvre commune*. Congrès national de l'Union des Œuvres, tenu à Versailles en 1956.

4. Cfr P. Broutin, *Histoire et tradition pastorales*, dans *N.R.Th.*, 1955, p. 725-736 : « l'histoire peut donner à la théologie pastorale une triple valeur d'objectivité humaine, de complexité temporelle et de relativisme terrestre » (p. 726).

Affectivement, l'Eglise était autrefois le havre immédiat du bonheur et de la paix des masses et des individus. L'homme a pris conscience du bien-être humain, et l'a pris en charge dans ses institutions, par une recherche, souvent déréglée, mais légitime en elle-même, de solutions politiques et économiques. De même la psychologie s'est constituée indépendante de la spiritualité. Les syndicats ne sont pas des « corporations » mi-économiques, mi-religieuses, etc. Aussi le chrétien se sent-il facilement désorienté devant cette prise en charge de l'homme par lui-même, devant les « réductions » indues de sa foi en la providence et la béatitude par le marxisme, qui l'accuse d'aliénation, ou la psychanalyse qui invoque de malsaines sublimations.

L'homme d'aujourd'hui enfin n'arrive plus à « se situer ». C'est déjà vrai en un sens purement local. La paroisse, même de village, n'est plus le lieu qui unifie la diversité des occupations, des préoccupations, des rêves et espoirs de l'homme. La sociologie religieuse tout particulièrement met bien en valeur cet éclatement des conditions de vie considérées autrefois comme « naturelles ». On passe du lieu de travail au lieu de résidence, pour repartir en des lieux de loisir. En chaque point, on est soumis aux conditionnements universels du cinéma, de la radio, de la télévision, de la presse, de la réclame, de la propagande. Mais surtout l'homme a de la peine à se situer en un sens plus profond. Il n'a pas une idée claire de lui-même et de son rapport aux autres hommes. L'image contemporaine de lui-même le fascine et lui fait peur tout à la fois. Il est pris au rythme d'un machinisme et d'une technique qui le dépassent, mais il se sent embarqué dans une aventure planétaire passionnante, où il joue son sort. La fascination et la peur se mêlent à doses différentes selon les âges, les occupations, les pays, les tempéraments, mais ce mélange même suffit souvent à lui faire croire qu'il est en présence d'une divinité qui a remplacé le Dieu de jadis. Devant l'Homme, l'homme particulier pourra même se croire humble : il sait tellement peu de choses de ce que sait l'Homme ! Son ambition personnelle (un peu plus d'argent, de confort, une famille heureuse) est tellement mesquine devant les ambitions de l'Homme ! Son vouloir particulier pèse tellement peu devant les grandes décisions de la société économique ou politique !

Pour aider l'homme à se situer, l'Eglise sait qu'elle doit d'abord surmonter en elle-même la double tentation du pessimisme exagéré ou de l'optimisme naïf, de l'intégrisme et du progressisme, d'une lucidité sans charité et d'une charité aveugle. Une pastorale d'ensemble serait alors une pastorale qui ferait face aux situations complexes de la vie actuelle pour que l'homme puisse se situer vis-à-vis de l'Eglise, dans l'Eglise, par l'Eglise.

4. — Signalons un dernier sens de l'expression « pastorale d'ensemble » : la coordination des activités diverses des pasteurs dans l'unité de l'Eglise.

Déjà le prêtre de paroisse doit être tour à tour catéchète, liturgiste, prédicateur, aumônier d'Action Catholique, etc. Quelle hiérarchie de valeurs doit-il établir entre ses activités? Comment doit-il concrètement organiser son temps?

Mais l'idée d'une pastorale d'ensemble a fait son chemin dans la coordination des activités pastorales de la communauté sacerdotale, où chaque prêtre se trouve en fait spécialisé dans tel secteur, ou telle « catégorie » : les jeunes, les fiancés, etc. Au niveau des zones, des diocèses, et même du pays, on s'est posé la question de la coordination des prêtres de paroisse, de ceux qui sont dans l'enseignement, dans l'Action catholique, des religieux ou religieuses, etc. Il faudrait encore évoquer les coordinations plus vastes, atteignant à la limite les dimensions mondiales (par ex. les Congrès mondiaux d'Action catholique).

Avouons-le, le problème n'est pas simple. La création d'organisations adaptées, voire même de comités de coordination à différents échelons ne suffit pas à elle seule. Comment chaque prêtre, y compris dans son activité spécialisée, est-il représentant de l'Eglise catholique, et rend-il visible cette catholicité? La pastorale d'ensemble a justement cette tâche. L'action de chaque prêtre est action de l'Eglise catholique et doit apparaître comme telle. Le prêtre également doit apprendre à « se situer ». Cet impératif ne résulte pas seulement des conditions de vie actuelle mais aussi d'exigences théologiques.

La simple évocation de ces tâches pastorales d'aujourd'hui suffit à montrer que la pastorale ne peut se contenter ni de simples déductions à priori à partir des données théologiques, ni d'une pure information sur les conditions de vie dans le pays ou le monde, le diocèse ou l'Eglise catholique, pas plus qu'elle ne saurait faire fi ni de la théologie ni de l'information directe et concrète. Ce qu'elle cherche, c'est un jugement sur ces situations à la lumière de la théologie. Et ce jugement, le catholique ne prétend pas le porter simplement d'après sa propre conscience. Il doit d'abord se tourner vers l'Eglise.

Les jugements prudentiels, source et fin de la théologie pastorale.

Soit dans l'étude du Magistère de l'Eglise, soit dans le traité des lieux théologiques, les théologiens s'intéressent depuis longtemps aux décisions prudentielles du Magistère et à la forme d'assentiment qui leur est due. En une simplification courante, on dit souvent que ces décisions n'engagent pas la foi, mais commandent l'obéissance. On doit ajouter cependant qu'un refus d'obéissance par mépris systématique, c'est-à-dire pris comme une conséquence d'un jugement du fidè-

le selon lequel l'Eglise outrepasserait ses limites chaque fois qu'elle porterait un jugement prudentiel qui puisse lier les fidèles, serait un péché de ce fidèle contre la foi de l'Eglise. Ce serait nier que l'Eglise ait reçu, dans sa mission de conduire les hommes à Dieu, l'assistance de l'Esprit sous forme d'un « charisme d'assistance prudentielle » qui n'entraîne pas l'infaillibilité (les décisions prudentielles ne sont pas de cet ordre), mais « assure que les appréciations et directives « historico-prudentielles » du Magistère... seront suffisamment accordées au message de vérité et de vie qu'elles ont charge de traduire dans la trame mouvante des événements variables, pour ne pas conduire l'Eglise à sa ruine et l'univers à sa perdition : « les portes de l'enfer ne prévaudront pas » (Mt 16, 18) [4] ».

Ce sont ces mêmes documents qui sont à l'origine de l'histoire de la pastorale : « les sources de la tradition pastorale sont renfermées dans les décrets disciplinaires des conciles et des synodes, dans les mandements des papes et des évêques [5] ».

Il y aurait sans doute une étude à faire de ce qu'on a nommé, précisément, le « Magistère pastoral [6] », de son fondement théologique, de son développement et de son extension, de ses degrés propres, de ses modes d'expression. Parallèlement on devrait mettre davantage en valeur la portée de l'obéissance qu'ils commandent. Il est clair, puisqu'il s'agit d'un domaine prudentiel, que cette obéissance ne saurait demeurer purement passive; la décision prudentielle doit informer notre jugement, nous devons la faire nôtre, de la manière même dont l'Eglise entend qu'elle soit accueillie.

Or les documents prudentiels « ne se présentent pas comme des exposés doctrinaux ayant une constitution homogène dont chacune des propositions devrait, sans aucune précaution, être prise pour un jugement de valeur absolu, universel, intemporel, transposable à merci d'époque à époque, pour une affirmation doctrinale dont la nature, le sens et l'autorité seraient intégralement respectés à condition seulement qu'on ne se livre à aucune étude critique de la lettre qui en incorpore la vérité [7] ».

Il y a bien des nuances selon les faits mêmes sur lesquels le jugement est porté; il est bien clair qu'un jugement sur des conditions de vie qui touchent de près à la loi naturelle ou évangélique aura une tout autre portée qu'un autre qui concerne telle situation politique, historique, en pleine mouvance. De même le Magistère sait prendre

---

4. A. de Soras, *Portée des documents pontificaux*, dans *Revue de l'Action Populaire*, février 1961, p. 141, note 18.
5. P. Broutin, *art. cit.*, p. 733, note 11.
6. Expression du cardinal Montini, reprise par le Père de Soras, *art. cit.*, qui renvoie à *Documentation Catholique*, 1er septembre 1957, col. 1145-1148.
7. A. de Soras, *ibid.*

une voix ferme, donner une indication claire et précise mais aussi parfois insinuer, conseiller sans vouloir insister.

Etre attentif à ces nuances, ce n'est pas faire du rabbinisme, comme si l'on cherchait à tourner l'ordre donné. C'est obéir à l'Eglise comme elle demande qu'on lui obéisse.

Seul ce respect à la fois profond et intelligent, et donc fidèle à l'Eglise, des documents prudentiels pourra nous donner une idée plus nette de la manière dont l'Eglise, pastoralement, se voit et se veut elle-même, voit et juge le monde dans lequel elle vit. Encore faudra-t-il tenir compte des silences dont elle entoure souvent telle ou telle question, tel ou tel problème, pour lesquels elle estime encore nécessaire d'attendre.

Une sage utilisation des documents prudentiels par la théologie pastorale l'invitera donc constamment à former ses jugements, à inventorier les principes théologiques invoqués, à confronter l'analyse de la situation présente avec celles sur lesquelles le Magistère a déjà pris position, pour en voir l'identité ou la dissemblance, ou même les analogies proches ou lointaines.

Si, au nom de l'obéissance chrétienne, nous devons éviter toute surenchère dans la portée des décisions prudentielles, de même devons-nous éviter de réduire la théologie pastorale à un simple inventaire de ce Magistère. Ce serait une illusion de croire qu'un tel inventaire nous fait couvrir nécessairement tout le champ des questions pastorales d'aujourd'hui et nous définit précisément leur ordre d'importance. La raison en est simple : L'Eglise vit dans un monde qui reste marqué par le péché originel. Son combat n'est point terminé. Sans cesse elle doit se convertir plus profondément. Une vue claire de toutes les grandes questions que posent la nature humaine et la société d'aujourd'hui, une détermination nette des « objectifs » à atteindre en premier lieu, ne sont certes pas indifférents à l'activité prudentielle. Ce sont des biens hautement souhaitables, vers lesquels l'Eglise doit tendre et tend en fait. Ils sont inclus dans un « maximum prudentiel », vers lequel l'Esprit ne cesse d'orienter son Eglise. Cela fait partie des « grâces d'état » données aux pasteurs.

Croire à l'inverse que le magistère pastoral de l'Eglise se réduise toujours, ou même la plupart du temps, à ce « minimum prudentiel » où l'assistance infaillible de l'Esprit est assurée (les décisions ne conduiront pas l'Eglise à sa perte) serait douter de la sanctification réelle de l'Eglise.

L'attitude chrétienne concrète vis-à-vis du Magistère prudentiel n'est ni la naïveté de croire que le maximum prudentiel est toujours assuré (ce serait, à la limite, nier le péché originel), ni la présomption sceptique qui voudrait limiter sa portée au minimum prudentiel (et, à la limite, tenir pour nulle la sainteté de l'Eglise). Elle est faite

de confiance en la hiérarchie. Elle estime à priori, par une franche vue de foi sur l'œuvre de l'Esprit dans son Eglise, que la hiérarchie ne cesse de tendre vers le maximum prudentiel. Elle en voit un signe précisément dans l'encouragement donné par la hiérarchie aux études de théologie pastorale.

Bien loin de s'opposer, magistère pastoral et théologie pastorale s'appellent réciproquement, bien qu'à des titres différents. C'est pour pouvoir mieux coopérer à l'assistance du Saint-Esprit que la hiérarchie fait appel à la théologie pastorale. C'est dans la science de cette subordination que la théologie pastorale trouve son fondement. Le magistère n'attend pas de la théologie pastorale le seul service de lui fournir une documentation précise, par l'emploi de nouvelles sciences telles que la sociologie religieuse ou la psychologie religieuse, ou les lumières que pourront fournir une étude de l'histoire de la pastorale. Le magistère peut espérer bien davantage du développement de la pastorale : un réel accroissement, chez les pasteurs et les fidèles, du « sens de l'Eglise » et de sa mission dans le monde.

Il n'y a pas de danger non plus que la théologie pastorale vienne jamais en opposition au magistère : recherchant ce que nous avons appelé le « maximum prudentiel », la pastorale qui laisserait dans l'ombre l'assistance du Saint-Esprit à la hiérarchie, qui oublierait que son propre rôle reste subordonné, qui ne développerait pas le sens prudentiel grâce au magistère pastoral, ferait sûrement fausse route.

Ces quelques notes, répétons-le, n'ont pas la prétention d'établir un « statut » de la pastorale. Elles voudraient seulement contribuer à éviter des jugements trop précipités ou trop exclusifs, souligner les complémentarités plus que les oppositions, inviter à rechercher de plus près l'originalité profonde de la méthode propre à la théologie pastorale, qui ne saurait se réduire ni à une information ni à une pure déduction théologique.

*Paris VII^e^*
15 Rue Monsieur.

Henri de LAVALETTE, S. J.

Groupe sain — groupe malade

Animer un groupe ou des réunions de groupe, coordonner les membres d'une équipe en fonction d'un but poursuivi, au plan des communications, des décisions ou des actions, assurer la bonne relation ou collaboration du groupe avec des groupes voisins : ces activités font souvent partie du travail pastoral. Elles semblent parfois lourdes et connaissent des épreuves, voire des échecs.

« Ce que vous avez écrit au sujet des troubles mentaux des individus [1], ne pourriez-vous pas le transposer aux groupes ou aux associations », écrit un Aumônier d'Action Catholique. « Ayant établi le relevé de mes occupations, je m'aperçois que, mis à part mes cours de religion et les consultations individuelles qu'ils entraînent, la majeure partie de mon temps passe à des réunions et à la préparation de celles-ci. Or si certains groupes marchent bien, j'en ai d'autres qui n'accrochent pas ou fonctionnent mal. J'ai même eu la mésaventure de ne plus trouver personne en arrivant à une réunion... Je suis perplexe; il me semble que je suis toujours le même avec tous... Alors, pourquoi certains groupes n'accrochent-ils pas? N'y a-t-il pas des indices pour voir qu'un groupe devient malade (avant qu'il ne s'effondre complètement) et des remèdes adéquats? »

Cette importante question de psychologie pastorale est abordée dans cet article selon une perspective particulière : celle de la santé fonctionnelle de petits groupes (5 à 20 membres) de discussion ou équipes de travail, auxquels l'appartenance est libre et qui ont une incidence sur la vie chrétienne ou apostolique des participants : cercles d'études — réunions d'Action catholique — associations de parents — clubs de dirigeants — sessions de formation psycho-pédagogique, etc. On laissera donc de côté les problèmes relatifs aux groupes fondés sur l'obéissance proprement dite (communautés religieuses, par exemple) ou orientés vers une activité purement profane (politique, militaire, économico-sociale, industrielle, etc.). On ne traitera pas non plus des vertus morales, dont l'importance est cependant capitale dans la vie des groupes; ces vertus morales trouvent du reste à s'exercer tout autant, sinon davantage, dans des groupes fonctionnellement malades [2], comme elles trouvent à s'exercer dans le bon usage d'une maladie physique ou psychique.

---

1. Voir *Nouvelle Revue Théologique*, juin et décembre 1960 (t. 82, n[os] 6 et 10), pp. 589-605 et 1063-1081.

2. Que l'on songe au parti qu'ont pu tirer de leur condition de prisonniers un Emmanuel Mounier ou une Anne Frank. Et pourtant les lois d'un groupe « concentrationnaire » s'exerçaient sur eux.

Ayant à traiter de la santé ou de la maladie fonctionnelle des groupes, nous tenons à rappeler que le progrès moral ou, à fortiori, la sanctification d'un membre appartenant à un groupe (même à un groupe d'obéissance, comme une communauté religieuse) est toujours possible malgré les déficits de celui-ci en « santé » naturelle, comme d'ailleurs malgré les défauts de son chef. Evidemment le *complet* épanouissement des dons de l'Esprit Saint — en particulier de la charité — requiert, au plan de la vie collective, la normalisation la plus riche des relations psychologiques et humaines, mais la sanctification des membres n'en dépend jamais intrinsèquement [3].

Par ailleurs, la psychologie en tant que science positive a peu à nous dire sur l'héroïcité des vertus vécues à l'intérieur d'un groupe : il y faudrait le regard même de Dieu, et surtout sa bonté prévenante pour nos intentions droites quelles qu'en soient les motivations inconscientes ou l'agressivité secrète. Mais peut-être la psychologie commence-t-elle, depuis quelques années, à nous préciser certaines lois du développement des groupes, basées sur des observations méthodiques, et certains critères permettant d'évaluer la « santé » d'un groupe donné. Malheureusement la « dynamique de groupe », science jeune, n'a guère étudié jusqu'ici les retentissements psychologiques de la *visée* spécifiquement *religieuse* qui anime nos groupes pastoraux.

Le groupe comme unité d'échanges (organisme).

Pour percevoir la vie psychologique d'un groupe, il est utile de l'aborder comme un organisme vivant ou, si l'on préfère, un réseau de relations où les capacités intellectuelles des membres, mais aussi leurs besoins affectifs, trouvent à s'exercer. Les communications verbales ne forment qu'une petite partie des échanges réels. Ce qui est exprimé dans le groupe n'est souvent que la superficie de ce qui y est joué ou vécu réellement. Et de même qu'on parle de la « signification d'un symptôme » (par exemple d'une rougeur) dans un organisme malade, un bon animateur ne peut se désintéresser du sens, parfois caché, qui est latent mais actif sous les manifestations même banales de la vie du groupe.

On distinguera dans cet échange constant les relations qui se développent chez les membres entre eux, et celles qui unissent les membres à leur chef (ou animateur).

Nous traiterons des critères de santé *à partir des relations des membres entre eux* et, plus tard, nous aborderons les moyens dont dispose l'animateur pour modifier, éventuellement, sa relation aux membres

3. On voudra bien appliquer ici ce qui a déjà été exposé à propos du rapport entre psychisme et sainteté, dans *Nouv. Rev. Théol.*, février 1958, « Pastorale et psychologie » (en particulier pp. 166-168).

ou au groupe comme tel, en fonction des besoins du groupe et en rapport avec le but poursuivi.

I. MODÈLES, CLIMATS ET CONFIGURATIONS TOPOGRAPHIQUES

C'est sur l'atmosphère générale ou « climat » du groupe que l'animateur a le plus de possibilités d'influence directe. Il s'agit là d'une réalité à prédominance *affective* : les membres ont-ils l'impression d'être accueillis et compris? Se sentent-ils en sécurité pour exprimer leurs problèmes, même inhabituels, leurs projets, même nouveaux, ou leurs aspirations à un effort créateur? Peuvent-ils s'attendre à être soutenus ou épaulés, même quand leurs réalisations pratiques rencontrent quelque adversité ou critique?

Pourtant, un aspect plutôt *intellectuel* du problème n'est pas négligeable : l'image idéale ou « modèle », que se font du groupe l'animateur et les membres, a une action puissante et peut être cause de blocage dans l'évolution de leurs relations à l'intérieur du groupe. Il est peut-être utile de s'interroger, au préalable, sur cette image intérieure que chacun porte en soi et de faire un effort, éventuellement, pour la purifier. Avant tout essai méthodique pour appliquer au groupe une certaine technique, l'animateur est placé ainsi devant la question de ses propres attitudes à l'égard du groupe et celles-ci, pensons-nous, réclament toujours le meilleur de son attention.

Finalement, la configuration « topographique » (ou position matérielle des membres) durant les réunions est tantôt l'*expression* d'un modèle plus ou moins latent chez l'animateur ou les participants, tantôt le *moyen* employé pour faciliter un climat souhaité.

Une certaine *discordance* entre le climat vécu, le modèle latent ou la topographie adoptée est une cause fréquente, rarement identifiée avec précision, de blocage ou de conflit dans les groupes de discussion ou les équipes de travail. La discordance peut exister, à ce propos, entre les aspirations de l'animateur et des membres, mais il arrive qu'une certaine *incohérence*, non reconnue, habite l'animateur lui-même.

Quelques climats ambigus : 1. Le « modèle » familial.

La famille est un des modèles latents les plus répandus dans les milieux qui composent des groupes de formation chrétienne ou d'action apostolique.

Source initiale de toute sécurité et de tout amour, la cellule familiale présente d'immenses avantages : acceptation intégrale des membres — tolérance des divergences — idéal de croissance dans l'affection et

l'indépendance progressive. A base de réalités biologiques, sentimentales et économiques, ce modèle familial n'est pourtant pas sans défaut quand il s'agit de grouper librement des chrétiens adultes en vue de l'approfondissement de leur vie religieuse ou de leur action dans l'Eglise. Il incline les membres du groupe à accepter un mode de dépendance qui les dispense de veiller *eux-mêmes* à la vie collective, à se reposer sur les parents... Du côté de l'animateur, le modèle familial entraîne souvent une aspiration à des *relations affectueuses avec chaque membre, mais autoritaires avec le groupe comme tel.* Quelques enfantillages dans les propos ou les conduites apparaissent facilement comme manifestations habituelles de la vie du groupe comme si, pour se faire tout à tous, chaque membre devait plus ou moins régresser à des formes quelque peu enfantines, qu'il a déjà abandonnées depuis longtemps dans sa vie personnelle [4].

L'atmosphère dérivée du modèle familial, malgré la chaleur d'un accueil parfois plus sentimental que profond, ne favorise pas pleinement l'agrégation ou la pleine collaboration de sujets adultes. Ainsi, la manifestation d'opinions divergentes y est souvent mal supportée; le groupe aime à évoluer en vase clos, développant des idées ou des modes d'action qui tiennent peu compte de la complexité du réel ambiant; sa capacité d'assimiler de nouveaux membres est réduite; enfin, les relations avec d'autres groupes poursuivant le même type d'action s'avèrent parfois très difficiles.

Topographiquement, le modèle familial (de type européen ou occidental) s'inscrit dans *une formation triangulaire* : l'animateur (personnage parental) fait face à deux longues tables dont l'angle se referme au fond et devant lui, où siègent sous une surveillance affectueuse, d'un côté et de l'autre (dans une légère opposition), les garçons et les filles éventuellement placés en ordre d'ancienneté approximative.

2. *Le « modèle » scolaire.*

L'école, ou relation d'enseignant à enseignés, a si profondément marqué la formation sacerdotale qu'il est difficile de n'en pas appliquer le style à nos réunions de groupe.

Excellente pour la simple transmission d'informations précises, de résultats scientifiques déjà élaborés (le tableau noir derrière le professeur!) ou d'énoncés doctrinaux par voie d'autorité, cette relation scolaire ne favorise ni l'initiative des enseignés, ni même leur assimilation active des questions étudiées. Sans doute les animateurs de groupe ne vont pas jusqu'à parler constamment eux-mêmes ou à dicter

4. Les « Routiers » savent bien les inconvénients de maintenir dans le Clan ce qui pouvait être bon dans la Patrouille scoute, sans qu'il soit toujours facile de l'éviter.

les conclusions de la réunion. Ils corrigent quelque peu cette ambiance en offrant, comme on dit, un temps de « discussion libre ». Toutefois ils se plaignent souvent que la discussion est lente à s'ébranler (la passivité, devenue habituelle, est difficile à secouer!), que les membres du groupe ne discutent pas entre eux, n'expriment que des objections, ou même qu'ils se désintéressent de la discussion (par exemple en multipliant les apartés).

En fait, sans même s'en rendre compte, l'animateur du type scolaire structure la vie du groupe en une série de relations *individuelles* entre un participant, qui *interroge*, et lui-même qui *répond* (ou est supposé répondre). Sa crainte dominante, du reste, est précisément de « ne pas savoir comment répondre », à moins que ce ne soit celle (plus triste encore) de « ne pas avoir assez de matière pour durer jusqu'au bout de la réunion ». Ce genre de groupe évolue en se maintenant dans des discussions purement théoriques, abordant rarement des problèmes émotionnels ou personnels.

Topographiquement, le modèle scolaire (de type traditionnel — car de nombreuses écoles, à commencer par le niveau primaire, se réforment elles-mêmes et abandonnent ce style!) est celui d'une pluralité de sièges, alignés en *séries parallèles* face à un pupitre (voire une estrade) en sorte que chacun puisse bien voir l'animateur et être vu de lui, sans que la plupart des membres puissent échanger facilement entre eux.

3. Le « modèle » de la communauté d'obéissance religieuse.

La **communauté religieuse,** ou participation fondée sur la foi en une relation d'obéissance, symbolique de la reddition à Dieu, est un modèle latent qui a également tendance à introduire son style dans certains groupes et à en altérer le fonctionnement.

Dans l'ambiance chrétienne d'un groupe de discussion ou d'une équipe de travail, la recherche filiale de la Parole de Dieu et l'obéissance aux décisions ou aux directives de l'Eglise jouent évidemment un rôle essentiel — tellement capital, en effet, qu'il est d'autant plus important d'en éviter les contrefaçons ou les fausses applications. C'en serait une, assurément, que d'introduire un climat d'autorité et d'obéissance pour fonder le lien entre un chef de groupe et ses membres alors qu'aucune institution n'a sanctionné pareille relation et qu'aucun mandat n'en a garanti le charisme. C'en serait une autre que d'orienter le groupe vers des discussions dont le climat, aimablement accueillant pour toute difficulté exposée, viserait à resserrer la dépendance par voie d'autorité, la direction de chaque membre (et du groupe) par la proclamation de « solutions » en provenance du seul animateur. Ce dernier se méprendrait ainsi sur la vraie nature de cette fonction de

médiation[5] qu'il est appelé à remplir (aussi bien à l'égard du groupe qu'en direction individuelle). Bien comprise, cette médiation inviterait l'animateur religieux à répéter, à l'égard de l'Esprit agissant *dans le groupe,* le mot de S. Jean-Baptiste, clef de toute action pastorale véritable : « Il faut que le Christ grandisse et que moi je m'efface » (Jean, *3,* 30). La présence du Seigneur (« Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » — Matth., *18,* 20) est certainement réalisée dans les groupes de formation et les équipes de travail dont l'initiative a été prise « en Son nom ». Mais c'est en tous et en chacun que cette présence s'exerce, et non dans l'animateur seul... Ce dernier, même qualifié supérieurement par ses vertus morales, doctrinalement et sacramentellement par son sacerdoce, n'est cependant pas en relation d'autorité proprement dite dans la plupart des thèmes discutés par le groupe ou des travaux entrepris par l'équipe. Il serait présomptueux et psychologiquement néfaste d'appliquer ici, même de façon latente, les schèmes qui règlent les rapports des Supérieurs et des membres (par vœux) de congrégations religieuses, ou les rapports de l'Evêque et de ses prêtres, ou ceux du Souverain Pontife et des Evêques réunis en Concile...

Les effets psychologiques d'un tel climat, indûment introduit dans des groupes où il n'a que faire, ne pourraient manquer de se produire[6]. A côté de quelques individus s'élevant à une patience compréhensive, voire surnaturellement motivée, la plupart feraient montre soit d'une passivité résignée, soit d'une agressivité contenue. A cet animateur *paternel dans sa relation à l'égard du groupe, mais autoritaire dans les solutions apportées aux difficultés individuelles,* n'accueillant les discussions ou les apports originaux que pour résoudre lui-même les unes et utiliser les autres en les pliant à la discipline du groupe, beaucoup de membres répondraient par une hostilité sourde, une impatience grandissante, parfois une agressivité déclarée. Quand un tel groupe se trouve devoir prendre des décisions concrètes, il est courant de le voir passer un temps interminable à discuter des points secondaires, puis précipiter la décision sur des points importants, avec une hâte fébrile et compulsive. Cette réaction typique masque une lutte d'influence que se livrent certains membres; cette lutte n'ose pas se faire jour sur les points importants où l'on devrait affronter un animateur dont les avis

---

5. On trouvera là-dessus plus de détails dans « Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale », *Nouv. Rev. Théol.,* juin 1958 (t. 80, n° 6), pp. 612-614.

6. « A la réunion qui précédait celle où il n'est plus venu personne, j'avais commis l'imprudence de rappeler à une de mes sections que c'était la volonté de Dieu qu'ils soient plus nombreux la semaine suivante... » (Du *Carnet d'expériences* d'un membre appartenant à un groupe de supervision pastorale).

sont trop prépondérants pour être mis en question; elle se déplace alors sur les points secondaires.

La topographie expressive du groupe d'obéissance semble être celle d'*un arc aux trois quarts refermé*, qui converge vers un animateur légèrement en retrait, tenant l'ensemble des membres sous son regard. La valeur liturgique d'une telle disposition (adoptée dans certaines églises et dans certains monastères à la salle du chapitre) ne peut faire aucun doute. En remplaçant par un crucifix le tableau noir du modèle pédagogique (voir ci-dessus) et en incurvant les séries parallèles de sièges devant l'animateur, cette disposition possède un symbolisme religieux et chrétien évident. Nous doutons pourtant qu'elle soit pleinement adéquate à la vraie nature et aux légitimes exigences psychologiques de nos cercles d'études et de la plupart de nos équipes de travail.

Autres « modèles » latents.

Ayant analysé les implications des trois « modèles » les plus répandus dans nos réunions de discussion ou d'action pastorale, faisons encore allusion à deux autres images qui entraînent certains animateurs dans des voies sans issue.

Le **modèle politique** précipite imprudemment des chefs de groupe vers un système de *votes* rapides à propos des mille détails de la vie du groupe. Ayant obtenu une majorité en faveur d'une décision, ils pensent avoir bien résolu la question en débat. Malheureusement, la minorité continue d'exister; même si les membres de cette minorité se soumettent en pratique, il leur reste souvent une animosité mal résolue ou insuffisamment ventilée. Rien d'étonnant si les animateurs de tels groupes se plaignent parfois d'avoir une forte opposition, ou même d'assister à la scission irrémédiable du groupe en deux sous-groupes ou clans antagonistes. Ils auraient mieux fait de laisser s'exprimer plus longuement et librement les opinions en présence, en les acceptant, les clarifiant, les laissant mûrir par des échanges mutuels, évitant de précipiter la décision par un vote prématuré. Pour y arriver, il fallait d'abord ne pas s'inspirer du « modèle » politique qui n'a sans doute rien à faire ici.

La **commission paritaire** exerce aussi, chez quelques-uns, une fâcheuse séduction. Non seulement ces animateurs semblent admettre, au départ, deux sous-groupes dont les intérêts sont à priori divergents, mais ils sanctionnent parfois cette idée préconçue en alignant les participants derrière deux longues tables se faisant vis-à-vis. Faut-il s'étonner dès lors si les échanges résultent en continuels affrontements, que l'on voudrait tout de même espérer... fraternels.

Conclusion.

Nous espérons avoir montré que chacun de ces « modèles » ou images latentes pouvait correspondre chez les membres à une aspiration où tout n'est pas faux : aspiration à l'acceptation et à la sécurité dans le modèle *familial,* à la communication objective d'un enseignement ou d'informations dans le modèle *scolaire,* à la mise en œuvre d'une charité fondée sur l'appel de Dieu dans le modèle d'*obéissance religieuse.*

A chacune de ces aspirations, le climat d'un groupe pastoral devrait pouvoir éventuellement donner une certaine satisfaction. Il le fera d'autant plus facilement que l'animateur ne se sera pas confiné (à cause de ses propres besoins ou de ses appréhensions personnelles) à un seul de ces modèles latents, mais qu'il les aura laissés jouer tour à tour dans une riche polyvalence, en s'adaptant aux besoins du groupe. C'est pourquoi nous conseillons plutôt d'adopter une topographie souple, l'animateur prenant place parmi les participants ou même changeant de place d'une séance à l'autre.

Au cas où l'animateur se trouverait sous l'influence tyrannique de telle ou telle « image idéale » (modèle latent), il pourrait s'attendre à rencontrer dans ses groupes quelques-unes des manifestations fâcheuses ou difficultés typiques que nous avons rapportées.

Vice versa, l'animateur ayant éprouvé un de ces obstacles fera bien de s'interroger sur cette image latente qu'il porte en lui et projette peut-être dans un climat ou dans un milieu discordant, sans que cette image corresponde ni à ses vrais buts comme animateur du groupe, ni aux besoins psychologiques des participants.

II. CRITÈRES DE SANTÉ ET DE MALADIE

L'animateur de groupes d'adolescents ou d'adultes, réunis librement pour approfondir leur formation chrétienne dans un groupe de discussion ou pour développer une action chrétienne dans une équipe de travail, devrait rechercher le climat le plus favorable à *l'accueil dans la discussion — à l'objectivité dans les décisions — à la créativité (respectueuse des personnes) dans l'action.*

La vie d'un groupe résulte à tout moment d'une synthèse vivante entre les *besoins* psychologiques des *membres* qui le composent et les *exigences* objectives de la *tâche* qu'il poursuit. Le bon animateur ne sacrifie ni les besoins des participants, ni les exigences de la tâche proposée. Il maintient entre les uns et les autres une constante relation d'*échanges actifs.*

Voici quelques traits simples, tirés du fonctionnement aisément observable, qui peuvent être utiles pour diagnostiquer l'état de santé d'un groupe.

1. Dans la **discussion** : *tolérance et accueil.*

Un groupe est malade lorsque	*Un groupe est sain lorsque*
a) Quelques membres seulement expriment spontanément leurs opinions, plus difficilement leurs sentiments et plus difficilement encore leurs projets.	a) Tous les membres disent volontiers ce qu'ils pensent, ce qu'ils éprouvent ou ce qu'ils projettent.
b) Les membres n'écoutent pas ce que les autres proposent, mais sont occupés continuellement à objecter ou à se défendre.	b) Les membres écoutent et comprennent réellement ce que les autres proposent (ils sont, par exemple, capables de répéter ce qui vient d'être dit).
c) Des points sans grande importance (ou des généralités) occupent la majeure partie du temps et les décisions majeures (ou concrètes) sont évitées, prises précipitamment ou rapidement renvoyées en « commission ».	c) Les opinions délicates ou importantes y trouvent le temps d'être discutées longuement et concrètement, les décisions mineures étant abandonnées aux responsables compétents.

2. Dans la **décision** : *objectivité et progressivité.*

Un groupe est malade lorsque	*Un groupe est sain lorsque*
a) Les membres compétents évitent de dire leur avis.	a) Les membres compétents sont écoutés avec plus d'attention.
b) L'avis d'un membre est immédiatement jugé d'après sa conformité avec les habitudes du groupe, les réactions d'un sous-groupe, ou les opinions de l'animateur.	b) L'avis d'un membre est accueilli et examiné d'après son mérite, ou rejeté après discussion.
c) Les décisions sont le plus souvent prises en fonction de traditions anciennes, de théories abstraites, de préjugés sentimentaux ou de vues à court terme.	c) La décision est parfois prise en rompant avec la routine ou le conformisme, toujours en fonction de données positives rapprochées des principes ou des buts du groupe, et le plus possible en tenant compte de visées à long terme.

3. Dans l'**action** : *créativité et respect des personnes.*

Un groupe est malade lorsque	*Un groupe est sain lorsque*
a) Les initiatives nouvelles sont découragées ou manquent de soutien.	a) Les activités inventives ou créatrices sont encouragées et favorisées.
b) Un membre ayant échoué est disqualifié, réduit au silence ou exclu.	b) Un membre, qui a échoué dans une entreprise neuve ou un travail délicat, est soutenu par le groupe qui comprend ses intentions et l'aide à rectifier l'usage de ses moyens.
c) Le groupe abuse de certains membres ou utilise à son profit certains de leurs défauts (p. ex. : exploitant les tendances masculines de certaines jeunes filles manquant de féminité).	c) Le groupe refuse d'exploiter les faiblesses ou défauts de certains de ses membres (p. ex. : il n'abuse pas d'un membre fatigué qui, par activité compulsive ou sentiment de culpabilité veut toujours en faire davantage).
d) Le groupe renforce son unité intérieure par pression morale (menaces déguisées) ou par mobilisation d'agressivité (rivalité p. ex.) contre un groupe étranger.	d) Le groupe renforce la participation des membres par des échanges basés principalement sur la compréhension mutuelle et la sympathie, même à l'égard de tout autre groupe.

Tels sont les dix points que nous proposons à l'examen des groupes de discussion ou équipes de travail. Ils portent tous, sauf erreur, sur des traits *fonctionnels* de la vie du groupe comme tel (et non de l'animateur), n'incluant aucune implication sur la qualité morale ou les intentions religieuses de l'animateur et des participants.

Si plus de la moitié de ces dix points devaient s'avérer déficitaires au jugement de l'ensemble des membres d'un groupe, l'animateur s'interrogerait utilement sur ses propres attitudes, puis sur certaines incohérences ou discordances dans sa façon de structurer les communications ou les échanges entre participants.

Lois d'une évolution saine.

Ces traits fonctionnels devraient être compris « dynamiquement », c'est-à-dire replacés dans l'*évolution* générale du groupe à évaluer. On admet, par exemple, que la maturation normale d'un groupe l'entraîne par les seules lois de la psychologie :

a) vers des échanges appartenant progressivement au domaine « socio-émotif », lorsque les membres manifestent et expriment plus facilement leurs mouvements émotifs (même négatifs).

b) vers une fragmentation et répartition (souple et interchangeable) des « rôles » initialement attribués au seul animateur formel, lorsque plus de membres assument diverses fonctions importantes à la vie du groupe : clarifier — solliciter des opinions — résumer — proposer un ordre du jour — assumer sur un point la direction d'un débat — etc.

c) vers une conciliation de plus en plus heureuse entre les exigences de la *tâche* commune et les *besoins* psychologiques des membres.

d) vers une inclusion de plus en plus facile de participants ayant tendance à rester à l'écart, ou de nouveaux membres.

*
* *

Nous essayerons, dans un autre article, d'examiner de quels moyens un chef de groupe dispose, techniquement, pour assurer ou améliorer la santé psychologique des échanges, en favorisant cette « médiation religieuse » qui est toujours la fonction principale d'un animateur pastoral [7].

Emmanuel Mounier (*Traité du caractère*, 1946, Ed. du Seuil) écrivait jadis : « La pédagogie chrétienne n'a pas encore mis au point un style de vie digne de la synthèse de liberté et d'autorité que la théologie catholique a depuis longtemps établie » (p. 522). De nos jours, les petits groupes seraient peut-être le lieu privilégié pour satisfaire à cette impérieuse requête d'une charité qui, fondée sur celle de Dieu, s'alimente dans la communion et le dialogue.

Bruxelles 5
184 rue Washington.

A. Godin, S. J.
Professeur de psychologie religieuse au Centre International « Lumen Vitae ».

7. Une initiation rapide, mais concrète et efficace, aux problèmes de la dynamique des groupes peut être prise en Belgique à un « week-end » pour *Leaders de groupe* qu'organise régulièrement (environ tous les deux mois) l'*Ecole des Parents et Educateurs de Belgique*. Nouveau secrétariat : 89 rue Belliard, Bruxelles 4. — A Paris, trois instituts organisent des sessions similaires : *Groupe Français d'Etudes de Sociométrie* (secrétariat : 14 avenue Paul Appell, Paris, XIV[e]), *Association pour la Recherche et l'Intervention Psycho-sociologique* (ARIP - secrétariat : 8 Les Martins-Pêcheurs, La Celle Saint-Cloud, S. et O.) et l'*Ecole des Parents et Educateurs de Paris, Stages de Psycho-pédagogie familiale* (brochure envoyée sur demande : 4 rue Brunel, Paris XVII[e]). — Signalons aussi qu'une session de formation psychologique pour *les responsables des vocations dans les petits séminaires religieux* sera organisée du 17 au 22 juillet prochain, à l'initiative de l'Assemblée des Supérieurs Majeurs de France (renseignements et inscription : R. P. A. Plé, O.P., Bd. Latour-Maubourg, Paris VII[e]).

LECTURES COMPLEMENTAIRES

En langue française, il n'existe à notre connaissance aucun livre traitant de la « dynamique de groupe » dans la perspective pastorale ou religieuse.

En anglais, on pourrait citer :

Paul Douglass, *The Group Workshop Way in the Church,* New York, Association Press, 1956.

Pour s'introduire aux problèmes psychologiques de la vie et de la direction des petits groupes, nous signalons en ordre de technicité croissante :

A. Coqueret, *Comment diriger une réunion,* Paris, Centre de Recherches de la Bonne Presse (17 rue Jean Goujon, Paris, VIII[e]), 1959.

P. Badin, « Quelques notions de psychologie des groupes », dans le *Supplément de la Vie Spirituelle,* 1960, 1, N° 52 (Paris, Ed. du Cerf).
D'autres articles du même auteur ont paru dans la *Revue de l'Action Populaire,* 1958 et 1959.

A. Isambert, *L'éducation des parents par groupes restreints,* dans *Bulletin de Liaison des Cercles et Ecoles de Parents,* oct. 1957, n° 7 (Paris XVII[e], 4 rue Brunel).

J. de Lagarde, *Technique des conférences-discussions,* Paris, Editions Hommes et Techniques (12 rue Blaise-Pascal, Neuilly-sur-Seine), 1959.

J. Maisonneuve, *Psychologie sociale,* Coll. « Que sais-je », Paris, Presses Universitaires de France, n° 458, 1950.

P. Maucorps, *Psychologie des mouvements sociaux,* Même collection, n° 425, 1950.

N. R. F. Maier, *Principes des relations humaines,* Paris, Editions de l'Organisation (8 rue Alfred de Vigny, VIII[e]), 1958.

Les Groupes, Numéro spécial du *Bulletin de Psychologie,* février 1959, n° 158-161 (Paris, V[e], 17 rue de la Sorbonne).

Peut-on améliorer le « Lectionnaire » français ?

Depuis deux ans qu'il est sorti de presse, le *Lectionnaire latin-français* a recueilli de la part de la critique comme de la part de la hiérarchie — curie romaine comprise — des éloges largement mérités. Sa version destinée à devenir officielle et d'usage général pour les diocèses de langue française, rendue dès maintenant obligatoire dans un grand nombre, doit conférer à la Parole de Dieu proclamée en notre langue « ce caractère qui doit être le sien de fixité immuable » que la Vulgate lui a assuré depuis plus d'un millénaire dans la latine. Ainsi l'annonce Mgr Garrone dans la présentation qu'il en fait, au numéro 62 de la *Maison-Dieu*. Et sans doute cette version sera-t-elle un jour complétée, en sorte que nous soyons dotés d'un lectionnaire pour tout le temporal et le sanctoral.

C'est dire la haute perfection qu'on est en droit d'en attendre ; et cela dès les débuts, car l'histoire apprend combien il est difficile et délicat de remanier ou même retoucher un texte une fois « consacré » et universalisé. Or il serait inouï qu'une telle œuvre atteignît du premier coup une perfection qui ne soit susceptible d'aucune amélioration. Nous avons cru servir modestement cette fin en soumettant au jugement de ceux que la chose intéresse les amendements qu'une lecture complète et attentive nous a paru appeler.

TEXTE DE BASE

A s'en rapporter à l'*Avertissement* mis en tête du *Lectionnaire* et aux commentaires des revues, on pourrait croire que le texte de base en est tout bonnement celui de la Vulgate latine, dont on s'écarterait seulement en deux cas mentionnés en cet *Avertissement* : 1 Cor. *15*, 51 (Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur) et Phili. *2*, 11 (Quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris). Il faudrait alors se préparer à de multiples surprises... La réalité est heu-

1. *Lectionnaire latin-français* en vue de la proclamation publique des épîtres et des évangiles des dimanches et des fêtes autorisée pour tous les diocèses de France par la Suprême Congrégation du Saint-Office le 17 octobre 1958. Adopté officiellement par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques. Desclée, Dessain, Mame, éditeurs de la Sacrée Congrégation des Rites. Copyright Association Épiscopale Liturgique, Paris, 1959 (format de lutrin, 23 × 33, 270 pp.).

Une édition de chaire, grand in-8°, a été publiée ensuite, ne comportant que les textes en français.

reusement beaucoup plus nuancée. La traduction s'est faite toujours un œil sur la Vulgate et un œil sur l'original. La Commission de Traduction déclare même en tête de ses principes (*Maison-Dieu*, n° 62) : « La traduction a été faite sur les textes originaux ». Si l'on veut, la base en est une Vulgate régulièrement contrôlée et au besoin amendée par l'original.

D'où cet autre principe, corollaire du précédent : « Dans les cas très rares où la Vulgate est isolée, c'est-à-dire n'a aucun appui ni dans les manuscrits grecs ni dans les anciennes versions, nous avons suivi le texte original ». — Il est vrai que, la Vulgate étant, pour la plupart des livres traités, d'une fidélité déjà remarquable, les écarts de quelque importance seront en effet « très rares » (tels les deux mentionnés explicitement). Il n'en est pas moins vrai que, dans le détail, l'application de ce principe nous a valu une cinquantaine de précisions et améliorations par rapport au latin, et cela dans une version d'ores et déjà munie de plus d'approbations ecclésiastiques que la Vulgate n'en a obtenues pendant longtemps...

On notera cependant l'un ou l'autre cas où l'on a opté avec raison pour la Vulgate même isolée contre un original douteux. Ainsi Eccli. *24*, 25 (soit dit une fois pour toutes, nous ne citerons pas les pages du Lectionnaire : un *Index librorum* à la fin de celui-ci permet de retrouver aisément tous les textes) :

> En moi est toute grâce de doctrine et de vérité,
> en moi est tout espoir de vie et de force.

Un autre passage où la Vulgate s'écarte de l'hébreu et des Septante, et qui a peut-être échappé à l'attention des traducteurs, est Exode *12*, 3-5 : les sources n'appellent jamais la victime pascale « agneau », et pour cause. L'hébreu exigeait toujours, à propos de la pâque, le latin *pecus* (tête de menu bétail) ; et notre verset 5 ajoute : « Vous le prendrez — ce *pecus* — soit parmi les agneaux soit parmi les chevreaux », ce que le latin, pour s'en tirer honorablement après son erreur, arrange avec un peu de désinvolture : « *iuxta quem ritum tolletis et haedum* »... Sans cette incorrection, peut-être l'exégèse latine n'eût pas dévié vers un « agneau pascal » dans son explication de l'« *Agnus Dei* » de Jean *1*, 29, 36. Ne sommes-nous pas devant un de ces passages dont une traduction devrait « éclairer le sens à l'aide du texte original » ? Si oui, pour éviter la lourdeur, nous dirions :

> 3. *Que l'on prenne une tête de menu bétail par famille, une tête par maison.*
> 4. *Vous compterez, pour la bête, d'après ce que chacun mange.*
> 5. *Ce sera un animal sans défaut, mâle, né durant l'année.*
> *Vous le choisirez parmi les agneaux ou parmi les chevreaux.*

Nous nous étonnons qu'ici, comme en Isaïe *53*, 7, même la traduction E. Dhorme se départisse de son exactitude quasi indéfectible.

Pour la plupart des textes vétérotestamentaires, le contrôle essentiel a dû se faire sur l'original hébreu ; mais, bien entendu, lorsqu'un de ces textes se retrouve cité dans le Nouveau Testament sous une forme altérée — qu'elle soit due ou non aux Septante — c'est alors cette forme qu'il a fallu y traduire. Ainsi Isaïe *40*, 3 modifié par Luc *3*, 4 et Jean *1*, 23 (*Vox clamantis in deserto...*). Ou Mal. *3*, 1 modifié en Math. *11*, 10 (*Ego mitto angelum meum ante faciem tuam...*) et qui apparaîtra ainsi différemment rendu au 2e dimanche d'Avent et au 2 février. Chose analogue pour Osée *6*, 6, dont il sera question plus loin.

Un autre principe de traduction a été celui-ci : « Quand le texte original présentait plusieurs variantes, nous avons choisi la leçon qui est appuyée par la Vulgate ». — De fait, pour Eccli *24*, 24, par exemple, on a suivi une leçon fort peu appuyée par les manuscrits mais adoptée par la Vulgate :

> Je suis la mère du bel amour,
> de la crainte et de la sainte espérance.

De même, pour Jean *1*, 13, on n'a pas admis, contrairement à la Bible de Jérusalem, la leçon qui se réclame d'Irénée, de Tertullien et de la Syriaque de Cureton (*qui non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est*), mais bien celle qu'appuie la Vulgate avec les grands manuscrits (***nati sunt***).

Nous relevons cependant deux cas où l'on s'en est départi. D'abord Rom. *1*, 4 (*qui praedestinatus est Filius Dei*), où la Vulgate a manifestement lu, comme Irénée et la Vieille Latine προορισθέντος (préétabli), tandis qu'on a suivi la leçon plus logique et plus claire ὁρισθέντος (constitué). L'autre cas, pour lequel nous serons moins d'accord, est celui de Luc *16*, 9 (*Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis...*), qu'on traduit ainsi :

> Faites-vous des amis avec cet argent malhonnête,
> pour qu'au jour où il manquera...

La Vulgate a lu ὅταν ἐκλίπητε, qui est d'ailleurs la leçon de la Vulgate grecque, et qui signifie exactement : *quand vous aurez dû vous éclipser, vous effacer, quand vous aurez disparu*, sens très naturel et très vivant : l'homme retiré des affaires et mis à pied ! On a préféré le terne et assez insignifiant ἐκλίπῃ.

Dernier principe touchant le texte de base : « Quand le texte original est susceptible de plusieurs interprétations, nous avons adopté celle qui est donnée par la Vulgate ». — Il s'agit donc ici d'un texte matériellement sûr mais ambigu, soit parce que les accords ou la ponctuation peuvent se faire de diverses façons, soit parce que la forme grammaticale de tel mot laisse subsister une ambiguïté qui n'est pas intentionnelle. Un exemple bien connu est Jean *1*, 9 : *Erat lux vera quae*

illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; on sait qu'en grec le participe « venant » peut se rattacher aussi bien à « lumière » ou à « homme ». Les traducteurs s'en sont tirés de la façon la plus habile et la plus simple :

> C'était la vraie lumière,
> celle qui éclaire tout homme,
> venant dans le monde.

Mais n'y aurait-il pas servilité excessive à pousser l'application de ce principe jusqu'à risquer un contresens à peu près certain? C'est le cas pour Prov. *8*, 22 (*Dominus possedit me in initio viarum suarum*), où la traduction des Septante, des targums et des plus anciennes versions est : *Le Seigneur m'a créée,* celle de S. Jérôme, bien que matériellement défendable, étant plutôt polémique, anti-arienne.

Tout à l'inverse, en Luc *11*, 13 (*dabit spiritum bonum petentibus se*), on a quitté la Vulgate pour une traduction qui se veut plus fidèle : « donnera l'Esprit Saint à ceux qui le prient ». Bien à tort, pensons-nous : l'absence d'article, le sens des variantes, sans compter la comparaison avec Matth., tendent à exclure l'interprétation personnaliste et à recommander celle de la Vulgate : *un bon esprit,* où si l'on veut se rapprocher du grec : *un esprit de sainteté.*

Ceci introduit le problème de l'exactitude et de la précision dans la traduction du texte adopté. Comme on l'a vu, pour la sélection du texte, nous n'aurions guère à donner que des éloges.

HAUTE FIDÉLITÉ

Les missels pour fidèles donnent souvent une version légèrement paraphrasée; du moment que la chose se fasse sobrement et judicieusement, nous ne voyons pas qu'il y ait à leur en faire grief : ils sont destinés à l'usage privé et veulent charitablement pratiquer l'adage « *In omnibus respice finem* ». Autre chose est un texte destiné à l'usage public et liturgique. Ici s'applique l'*Avertissement* du *Lectionnaire* : « Un prédicateur peut certes gloser et adapter la Parole de Dieu : c'est même l'un de ses devoirs. Mais le ministre qui proclame les lectures sacrées (...) n'a pas le droit de mettre sous ce titre les pensées d'un auteur humain. Introduire des modifications, des explications ou des altérations dans ce qu'on donne pour une traduction, c'est falsifier celle-ci (...) Une traduction, quels que soient les soucis pastoraux et la compétence littéraire de ses auteurs, laisse subsister l'obscurité des textes bibliques. » — Il s'agit ici d'une obscurité inhérente à l'objet, en tout cas d'une imprécision que l'auteur a voulu laisser subsister, tandis que nous parlions dans la section précédente d'une ambiguïté non intentionnelle résultant pour nous du mode d'expression, des imperfections fortuites du langage humain.

Encore ne faudra-t-il pas conférer facilement un caractère d'obscurité sacrée à des formules bibliques qui pouvaient être claires pour leurs contemporains mais ne le sont plus pour les nôtres dès qu'on se contente d'en donner un décalque plus ou moins réussi. Nous pensons qu'on n'a pas toujours évité ce danger, comme il apparaîtra par la suite de cette étude. Or il faut y veiller et se garder surtout de cheminer *ad obscurum per obscurius*, car on constate que déjà des clercs et surtout des laïcs boudent le *Lectionnaire* pour ses « obscurités ». S'il en est de vraies, il en est de fausses.

Mais si la traduction ne doit rien ajouter, elle doit aussi tâcher de ne rien laisser perdre ! Pour autant que la pensée ait voulu se livrer par la parole, la traduction doit nous la transmettre à son tour avec le maximum de plénitude et de justesse. En particulier, d'un instrument destiné à transmettre la Parole de Dieu du haut de tous nos ambons, nous devons exiger la haute, la très haute fidélité.

Or, si les versions du *Lectionnaire* l'emportent généralement sur les autres à la fois par la fidélité et la concision, force est bien de reconnaître que les imprécisions et les inexactitudes s'y rencontrent encore à tous les détours. Et ceci est dommage... si du moins sont fondées les remarques que nous faisons plus loin et dont la plupart visent des fautes de cette nature.

En voici quelques-unes qui ne sont pas plus importantes que d'autres mais se présentent à plusieurs reprises.

Il est dit du Verbe-Fils : *Omnia per ipsum facta sunt, mundus per ipsum factus est, omnia per ipsum creata sunt* (Jn *1*, 3 & 10 ; Col. *1*, 16). Jamais le latin ne dit *ab ipso*, ni le grec ὑπό ni ἀπό, mais διά, qui veut signifier une origine non absolument première. Or si je dis en français « vous l'obtiendrez par moi », l'équivalence existe et l'on entend que ce n'est pas la même chose que « vous l'obtiendrez de moi » ; seulement notre préposition « par » après un verbe au passif change de sens, toute note d'intermédiaire disparaît pour marquer l'origine pure et simple de l'action ou de l'effet. Nous ne pouvons guère dire ici « Tout fut créé à travers lui »... dire « par son moyen » serait exagérer le caractère intermédiaire et introduire une précision infidèle ; « par son intermédiaire » serait plus neutre mais un peu lourd. Nous pensons que la meilleure formule serait « grâce à lui ». C'est d'ailleurs celle qu'on a adoptée pour Sagesse *8*, 10 & 13, ainsi que pour Actes *12*, 9.

Nous nous demandons si l'on a bien fait de traduire régulièrement *angelus Domini* par « l'Ange du Seigneur », avec article et majuscule, là où le grec ne porte aucun article (« un ange ») : on songerait à l'Ange de Yahvé, des anciennes théophanies, alors que l'angélologie du

1er siècle et les textes eux-mêmes invitent à y voir des personnages totalement distincts de Dieu. Passages concernés : Matth. *1*, 20 et *28*, 2 ; Luc *2*, 9 ; Actes *12*, 7. Qu'il faille entendre toutes ces angélophanies très à la lettre, c'est à voir ; mais la traduction, elle, devrait rester neutre.

Une étrangeté qui revient avec un zèle agaçant est celle qui, pour serrer l'original, traduit par « sur », avec note de supériorité bien dégagée, la particule ἐπὶ suivie d'un accusatif, alors qu'en prose dès avant l'époque classique toute idée de supériorité en est absente (celle-ci n'existant qu'avec le géntif ou le datif). Avec l'accusatif, le sens est « vers, contre », comme quand nous disons : « le vent souffle sur la voile » ou « la troupe s'élance sur l'ennemi ». Pareillement nombre de verbes préfixés par ἐπὶ (ἐπερχέσθαι, etc.) ne marquent par eux-mêmes pas plus de supériorité locale que le français « survenir » ou « surprendre » (à l'encontre de « surpasser, surmonter, survoler »...). — En tous ces cas, voulant lâcher la Vulgate pour l'original, on lâche à la fois l'une et l'autre. Ainsi lit-on :

—— « L'Esprit-Saint viendra sur toi » (Luc *1*, 35). Or il ne s'agit nullement d'une sorte de survol : l'expression rappelle celles qu'emploie d'ordinaire l'A.T. pour signifier l'irruption de l'Esprit, cette sorte de prise de possession qui transforme soudain un personnage et opère par lui des effets surnaturels ; elle marque bien rencontre et pénétration ; bref : *l'Esprit saint surviendra en toi*[2]. Nous préférons même ne pas écrire le sujet avec une double majuscule et trait d'union pour ne pas lui attribuer, si possible, un caractère personnel trinitaire que la phrase elle-même n'impose pas (littéralement « un souffle saint »). Mais ici nous butons à la quasi-impossibilité, bien connue, de traduire sans l'interpréter le mot biblique « *spiritus*, πνεῦμα » et surtout « *spiritus sanctus* » : souffle, esprit ? avec majuscule ou minuscule ? avec ou sans l'article ? Choisir, et il le faut bien, c'est interpréter...

— « L'Esprit-Saint était sur lui » (Luc *2*, 25, de Siméon : πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν). On a traduit comme s'il y avait ἐπ' αὐτοῦ ou ἐπ' αὐτῷ. Le latin dit mieux « *in eo* » ; il eût fallu « *in eum* », car il y a mouvement et « *spiritus* » est encore assez proche de « *spirare* » pour s'y ajuster. La translation littérale de l'idée et de l'image en français, où nous manque l'accusatif de mouvement, serait « un souffle saint donnait sur lui ». Mais « esprit » n'ayant plus rien de concret

2. La même faute fait souvent présenter de façon inexacte la scène du baptême de Jésus, comme si une colombe était venue battre des ailes au-dessus de lui avant de s'envoler à nouveau, symbole d'une présence bien éphémère, vers le ciel d'où elle était venue. Les textes font entendre que la colombe symbolique « descendit » du ciel et fondit sur lui (ἐπ' αὐτόν), pour y « demeurer » et donc y disparaître aussi mystérieusement qu'elle était apparue.

et d'imagé demandera qu'on supplée l'idée de dynamisme, soit par le verbe (« l'Esprit saint soufflait sur lui » : concis mais un peu plat?) soit autrement : *le souffle de l'Esprit saint donnait sur lui; il recevait* ***le souffle saint de l'Esprit...***

— « Il s'est penché sur son humble servante » (Luc *1*, 48). Nous regrettons bien : gracieuse image mais paraphrase ; d'abord ἐπιβλέπειν ne signifie nullement se pencher vers le bas, mais regarder (vers), exactement rendu par « *respexit* » ; ensuite ἐπὶ τὴν ... ne signifie « sur » que comme dans « jeter les yeux sur », c'est-à-dire « vers ». Quant au complément, nous en dirons un mot plus loin.

— Autres cas analogues, également touchés plus loin : Luc *18*, 43 et *21*, 26; Jean *8*, 59; Eph. *5*, 6.

Le *Lectionnaire* dit assez souvent que Jésus « ordonne, commande, enjoint ». Or, à part le petit groupe de ceux qui s'étaient spontanément subordonnés à lui comme disciples à leur maître, il ne semble pas que les textes lui fassent jamais donner de son vivant des ordres personnels à des hommes, sur lesquels il n'avait officiellement aucune autorité. Il déclare, recommande, engage, etc., parfois avec insistance, mais s'abstient de commander. Lors même qu'il chasse les vendeurs du temple, c'est un acte de zèle inspiré par une sainte indignation, comme pourrait — et devrait — en avoir un homme profondément religieux et courageux ; et c'est ainsi qu'il justifie son geste devant les autorités.

Les nuances impliquées dans les temps des verbes ne paraissent pas toujours fidèlement rendues. Ce n'est pas seulement en grec mais même en latin qu'il y a une différence, par exemple, entre « *ne timeas* » et « *ne timueris* » : puisque le premier veut dire « cesse de craindre » ou « ne sois pas craintif », la traduction naturelle et exacte dira « rassure-toi ». Mais c'est en grec, comme on sait, que le jeu des temps produit de continuelles et subtiles nuances. Il semble qu'on ait considéré l'aoriste du subjonctif et de l'infinitif (l'optatif étant presque mort) comme n'ayant jamais valeur de passé ou d'antériorité. Or si l'aoriste a valeur de transition intemporelle dans toutes les propositions à caractère volitif (donc dans les finales, par exemple, et certaines consécutives), ce n'est pas le cas des autres. Ainsi ὅταν ἔλθῃ ne veut pas dire « quand il viendra », mais « quand il sera venu ». On en verra diverses applications plus loin. — Le sens d'accomplissement du parfait est quelque peu forcé dans les trois manières dont on a traduit ἤγγικεν, *appropinquavit* : « Le Royaume de Dieu est arrivé » (Luc *10*, 9), « L'heure est venue... Il est là » (Mat. *26*, 45-46). Le sens exact est seulement : il est maintenant devenu proche, voici qu'il est proche. La nuance est d'importance quand le sujet est « *regnum Dei* ».

Pour ce dernier, on a adopté, selon l'usage assez répandu en dehors

de l'Oraison dominicale, la traduction uniforme par *royaume*. En certains cas, le contexte lui gardait plutôt le sens de *règne* qu'il a d'ordinaire dans l'A.T.; en bien d'autres, il préconise celui de *royaume*, vulgarisé par la littérature apocalyptique. La traduction uniforme a ses avantages et peut se défendre, à condition qu'on n'entende pas *royaume* au sens exclusivement « réel » qui est le sien en français mais qu'on sache l'animer du dynamisme propre à *règne*.

L'EXPRESSION VERBALE

« Si fidèles qu'elles doivent être, dit l'*Avertissement*, il ne faut pourtant pas que les traductions soient de simples décalques (...) On doit soigneusement éviter une terminologie archaïque et faussement solennelle dont l'abus a parfois provoqué, par réaction, le désir de traductions trop libres et trop familières. C'est ainsi qu'il faut exclure impitoyablement, par exemple, des mots tels que *tribulations, breuvage, airain*, qui appartiennent au style pseudo-classique et sont devenus entièrement étrangers au langage vivant ».

Volontiers d'accord sur le principe, on tremble un peu quant aux applications, actuelles et futures. Car après avoir été drastiquement épurée jadis — et combien appauvrie! — par les Malherbe, Vaugelas et consorts au nom du « langage vivant », voici notre langue soumise encore une fois à une « impitoyable » épuration. Si c'était pour lui restituer, par compensation, ce trésor de vocables concrets, simples, délicieusement variés et colorés qui faisaient son charme depuis Joinville et Jeanne d'Arc jusqu'à Montaigne et S. François de Sales... mais il s'agit plutôt de traquer les autres, les « pseudo-classiques », ces solennels intrus. Voici donc l'*airain* envoyé aux vieux fers avec le *calice*, les *tribulations* chassées avec les *tentations*, et les *pierres d'achoppement* remplacées par des « *occasions de chute* »; le *zèle* est proscrit mais l'*ardeur* fort bien cotée; le Temple n'a plus de *pinacle* mais conserve un « *haut* »... Mais où va-t-on se retrouver en fin de compte? pas tellement loin de ce *basic french* dont on ne veut pas. Car n'oublions pas que notre vocabulaire usuel est déjà devenu l'un des plus indigents qui soient et que nous n'avons pas trop à faire les riches. L'*airain*, en français, est aussi ancien et solide que le *bronze*, et les *tribulations* y sont connues depuis le XIII[e] siècle au moins. Bien sûr, nul n'ira au bar commander un *breuvage*, mais ce vieux mot du terroir se survit dans le parler familier comme dans la langue littéraire et même technique. En quoi tout cela est-il pseudo-classique? On s'empêchera difficilement de ré-entendre les soupirs des Femmes savantes:

> Ah! *sollicitude* à mon oreille est rude:
> Il pue étrangement son ancienneté.
> — Il est vrai que le mot est bien collet monté! (II, 7)

Sans rappeler l'influence capitale de la Bible sur nos langues vivantes, constatons qu'il existe en celles-ci quantité de mots quelque peu retirés de la grande circulation, mais qui tiennent toujours modestement leur rôle, au moins à titre supplétif ; on est heureux de faire appel à eux comme synonymes, et parfois comme termes irremplaçables, pour enrichir ou varier un peu le langage. Pourquoi les traquer ? Gare qu'on ne nous amène tantôt « parousie », « kérygme » et « eschatologique » !

Il arrivera donc qu'à un choix de termes bibliques précis et soigneusement différenciés réponde, dans la traduction, un même mot français vague et incolore, tel que *voir* ou *mesure*. Celui-ci servira aussi bien pour le *satum* de farine de la boulangère (Mat. *13*, 35) que pour le *métrète* d'eau de Cana qui en est le triple (Jean *2*, 3) ou le *corus* de froment du régisseur qui en vaut trente (Luc *16*, *7*). Etablir une synonymie entre termes aussi différents n'est pas seulement décolorer les Evangiles, c'est aussi, comme on le verra, dévaluer un peu leur enseignement. Il faut chercher des équivalences, et plutôt faire appel à un mot concret mais quelque peu hors d'usage que de tomber dans le banal ou de se réfugier dans les genres suprêmes. Sinon, pourquoi ne pas donner aussi un commun dénominateur à toutes les valeurs : deniers, drachmes, statères, as, sicles, oboles, mines, talents ?... La paresse des traducteurs ne doit pas entretenir celle des prédicateurs !

La syntaxe sémitique est rudimentaire comme celle du grec homérique, et sans doute la traduction doit-elle lui garder son visage. Mais songeons que la répétition hébraïque de la conjonction « et », par la diversité et la fugacité de sa prononciation en cette langue, n'y a nullement ce caractère d'infantilisme et de monotonie qu'elle prend en français ; si bien que la répéter à chaque coup dans la traduction risque de fournir un décalque légèrement caricatural. S'il est difficile de remplacer cette particule par une autre sans faire de l'interprétation, souvent on peut la laisser choir comme explétive. Or il arrive au contraire que, là même où le texte grec biblique — original ou version — subordonne des termes, la traduction française les dissocie et coordonne encore ! Quelle accumulation de « et », par exemple, dans Luc *7*, 13-16, pour ne rien dire du récit de la Création ! Qui ne connaîtrait pas le français, parcourant le *Lectionnaire*, serait frappé par le fourmillement de « il » et de « et »... Notre langue est-elle vieillie à ce point qu'elle ait maintenant le souffle si court ou qu'elle ait besoin de tant de chevilles ? C'est bien par la syntaxe, pensons-nous, et par certaines locutions, plutôt que par des mots isolés, que la version officielle courrait le risque d'un vieillissement précoce.

AMENDEMENTS DIVERS

Voici proposés, outre ceux qui précèdent, une série d'amendements de détail. Pour l'Ancien Testament, nous avons volontiers pris comme test la traduction Dhorme (Biblioth. de la Pléiade). Pour le Nouveau, nous nous sommes rarement donné le loisir de confronter avec d'autres excellentes versions, d'ailleurs connues des auteurs du *Lectionnaire*. Si l'une ou l'autre des formules suggérées coïncide fortuitement avec telle d'entre elles, on y pourrait voir une confirmation.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse

Le 1er chapitre est un des plus difficiles à faire passer. Tableau grandiose, peu de chose suffit à le délaver et changer en naïve image d'Epinal, surtout pour nos contemporains. La traduction qu'en donne le *Lectionnaire* nous paraît manquer de relief et de rythme; la multiplicité enfantine des « et » y est pour beaucoup.

2. « Et la terre était informe et vide ». — Il est au moins fort probable que la conjonction initiale avait en hébreu valeur explicative, c'est-à-dire que, rendue en latin par « autem », elle l'eût encore mieux été par « quippe, scilicet », le verset précédent ayant donné l'idée générale à la manière d'un titre; pour ne pas sembler interpréter en sens contraire, deleatur. — Le savant qualificatif « informe » ne nous paraît pas heureux : le chaos (tohu) primordial a une forme — plate — et une « face ». Le suggestif *« vague et vide »* de la Bible de Jérusalem rappelle un peu l'allitération de l'hébreu.
« Et les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme » : cette inutile répétition du verbe va introduire trois propositions où l'hébreu n'en avait qu'une.
« Et l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux » : pour éviter d'interpréter et garder, par contre, le parallèle avec ténèbres et abîme, « Souffle » est ici préférable à « Esprit ». — D'où le verset ainsi présenté dans sa sobriété :
La terre était vague et vide,
Les ténèbres par dessus l'abîme,
et le Souffle de Dieu planant au-dessus des eaux.
9. Que les eaux qui sont au-dessous du ciel » : lourd. → *Que les eaux de dessous le ciel s'amassent en un seul lieu.*
« Et que le continent apparaisse ». — On disait « l'aride, le sec, la sèche... », toutes dénominations un peu hirsutes; celle-ci, qui change l'aspect formel, rend moins bien l'idée d'émergence et de nouveauté; nous dirions « la masse sèche », d'autant qu'au verset suivant on l'oppose à « l'amas des eaux »; → *et qu'apparaisse la masse sèche.*
10. « Et Dieu vit que cela était bon » → *que c'était bien,* ainsi parle-t-on en fait. Item aux versets 12, 18, 21, 25, 31 (« très bien »).
11. « Que la terre fasse pousser la verdure ». — Le texte dit plus énergiquement « verdoyer de verdure », tournure insolite en français quand rien ne s'ajoute au complément. Nous retoucherions ce verset et le suivant de la sorte :
« Que la terre verdoie de gazon,
d'herbe montant en graine,
d'arbres fruitiers portant des fruits selon leur espèce,
qui aient en eux leur semence sur la terre. »
Et il en fut ainsi.

La terre produisit le gazon,
l'herbe montant en graine,
l'arbre fruitier porteur de fruits
ayant en soi la semence selon son espèce.

16. « Le plus grand luminaire... le plus petit luminaire ». — L'hébreu dit « le grand luminaire, le petit luminaire » ; si on préfère le comparatif, comme la Vulgate. → *le luminaire majeur, le luminaire mineur* (plus ferme).
« Pour présider au jour... présider à la nuit ». — Le verbe hébreu est plus fort, exactement « dominer », comme on dit : dominer de toute sa hauteur. Donc → *pour dominer le jour, pour dominer la nuit.* Et au v. 18, comme dans le texte même, → *pour dominer sur le jour et la nuit.*

20. « Que les eaux pullulent d'un pullulement d'êtres vivants » : peu élégant. → *Que foisonnent les eaux d'une foison d'animaux vivants* (litt. : d'âme de vie).

21. « Et tout être vivant qui grouille, dont les eaux pullulent ». — Le premier verbe va être ensuite traduit plusieurs fois par « ramper » ; or les poissons ne rampent pas. D'autre part les vv. 28 & 30 appliqueront le même verbe aussi bien au bétail, qui ne « grouille » pas. La Vulgate le rend par « moveri », se mouvoir : trop vague ; exactement, c'est « remuer » : → *et tout animal vivant et remuant, dont foisonnent les eaux.*

25. « Et tout ce qui rampe sur le sol ». — Reptiles, bestioles et insectes sont désignés en hébreu d'un nom collectif et expressif, qu'on trouve ici et au v. suivant : la « remuaille » du sol ! Montaigne l'eût aimé. Faute d'équivalent, → *et tous les reptiles du sol.*

26. « Et qu'ils commandent aux poissons de la mer... » — Ce n'est pas facile : ils n'obéissent pas comme à S. François ! Le verbe hébreu est plus fort encore que celui du v. 16 : il ne s'agit pas de se faire écouter mais de réduire, de « maîtriser ».
« Qu'ils maîtrisent les poissons de la mer et les oiseaux du ciel,
les bestiaux et toutes les bêtes sauvages
et tous les reptiles remuant sur la terre. »

28. *« Maîtrisez les poissons des mers et les oiseaux du ciel*
et tout vivant qui remue sur la terre ».
La version dit : « tout être vivant qui rampe sur la terre » ; c'est limiter le domaine de l'homme aux poissons, aux oiseaux et aux reptiles...

29. « Toute herbe portant semence » → *toute herbe porteuse de graine.*

30. « A tout ce qui rampe sur la terre, tout ce qui a souffle de vie » → *à tout ce qui remue sur terre comme animal vivant.*

Proverbes

8, 28. « Lorsqu'il équilibrait les sources de l'abîme » (pas beaucoup de sens) → *et que devinrent puissantes les sources de l'abîme* (Héb., LXX, Dh.).
30. « Je faisais ses délices » → *j'étais dans les délices* (LXX, Vulg., Dh.).

31. 18. « Elle juge que ses affaires vont bien » → *elle sent que ses affaires vont bien* (Dh.) : plus juste et plus vivant.
20. « Elle ouvre sa main au pauvre, elle étend ses paumes vers l'indigent » → *elle étend sa main vers le malheureux, elle tend ses bras à l'indigent* (Héb., Dh.).

Cantique

2, 9. « Le voici qui se tient derrière notre mur » → *qui s'arrête derrière notre mur* (Dh.) : plus précis, plus vivant.

12. « Le temps de chanter est arrivé » (des psaumes liturgiques?) → *le temps de la chanson est arrivé* (Dh.) : bien plus précis.
13. « Le figuier forme ses fruits » (hors de saison) → *le figuier a produit ses figues-fleurs* (Dh.).
14. « Ma colombe... au creux de la paroi » → *... dans le secret du raidillon* (Dh.).

Sagesse

5, 1. « Ceux qui comptaient pour rien leurs peines » → *ceux qui auront blâmé leurs labeurs* (Dh.).

8, 9. « Ma conseillère aux jours heureux » → *ma conseillère pour le bien.*
12. « Si je me tais, ils m'attendront » (peu clair) → *... ils seront dans l'attente* (Dh.).

Ecclésiastique

15, 1-3. Dans le Grec comme dans la Vulgate, « trouver, venir, donner » sont au futur.
5. « Parmi ses compagnons » → *devant ses proches* (Grec, Vulg., Dh.).

24, 23. « Mes fleurs font une moisson de gloire » (des fleurs de vigne qui font une « moisson »?) → *mes fleurs donnent des fruits de gloire* (Dh.).

Isaïe

4, 1. « Le fruit de la terre » → *le fruit du Pays* (de la terre d'Israël).
5. « La gloire du Seigneur, comme un dais et comme une tente, ombrage contre la chaleur » → *La gloire du Seigneur sera un dais. Le jour, une hutte servira d'ombrage contre la chaleur* (Dh.; cfr Vulg.).

7, 13. « Ne vous suffit-il pas de fatiguer les hommes, pour que vous fatiguiez aussi mon Dieu? » — Le verbe *« lasser »* est à la fois plus juste et plus fort.
14. « C'est pourquoi le Seigneur... » → *Aussi le Seigneur...*

60, 4. « Tes filles surgissent de tous côtés » (Vulg. : « de latere surgent ») → *tes filles sont portées sur le flanc* (Dh.).

66, 12. « Un torrent qui coule » → *un torrent qui inonde* (Vulg., Dh.).
« Vous serez comme des nourrissons que l'on porte dans ses bras, que l'on caresse sur ses genoux » → *Vous serez allaités, vous serez portés sur le flanc et vous serez choyés sur les genoux* (Dh.).
13. « Consoler » (*ter*). — Ce verbe et ses dérivés ont, dans la langue religieuse, une vogue absolument surfaite, évoquant presque nécessairement un état de détresse et de découragement qui demande des baumes lénifiants; la plupart du temps il vaudrait mieux dire *« réconforter »*.
14. « Vos os seront comme l'herbe qui reverdit ». Le verbe hébreu est bien plus fort que reverdir : à la fois verdir, fleurir et germer (Vulg. *« germinabunt »*). Alors qu'ils étaient comme un buisson sec, → *vos os deviendront florissants comme le gazon.*

Ezéchiel

1. 9, 12. « Chacun allait droit devant soi » (mais ils ont 4 faces!) → *chacun allait selon l'orientation de ses faces* (Dh.).

Osée

6, 2. « Il a frappé, il pansera nos plaies » → *s'il frappe, c'est pour qu'il nous panse* (Dh.).
4. « Votre amour est comme la brume du matin ». Osée parle avec insistan-

ce de l'amour de Dieu pour Israël, avec emploi du terme propre (*3,* 1 ; *9,* 15 ; surtout *11,* 1, 4), mais évite d'employer « ahaba », amour, en sens inverse, bien que Dieu attende la chose. Les premiers à le faire seront Jérémie, *2,* 2, et Deutéronome, *6,* 5. Le mot « hèsèd » employé par Osée correspond exactement au latin « pietas », qui comporte bien une certaine idée d'affection mais se traduira approximativement en français tantôt par « piété », tantôt par « pitié ». Il est dommage que la Vulgate le rende régulièrement par « misericordia », comme les Septante par ἔλεος. — Ici, puisqu'il s'agit d'une disposition envers Dieu, → *votre piété.*

5. « J'ai frappé par mes prophètes » → *je les ai taillad*és *par mes prophètes* (Dh.) ; cfr Héb. et Vulg. (« dolavi eos »).

6. « C'est l'amour que je veux ». Ici encore il faut traduire par *« piété »*. Par contre, pour Matth. *9,* 13, voir plus loin. « Et non les sacrifices » → *et non l'immolation.*

Joël

2, 12. « Dans les larmes et dans le deuil » → *par les pleurs et par la lamentation* (cfr Vulg. *« fletu et planctu »*).

15. « Prescrivez un jeûne saint, publiez une solennité » → *consacrez un jeûne, convoquez une réunion* (Dh.).

16. « Que le jeune époux sorte de son foyer » → *... de sa chambre* (cfr « de cubili suo »). « Que l'épousée sorte de sa chambre » → *et la nouvelle mariée de son pavillon* (Dh. ; cfr « de thalamo suo »).

18. « Le Seigneur s'est enflammé pour sa terre » → *fut plein de zèle pour sa terre* (Dh., plus clair, mais il y a ce « zèle » !).

Malachie

3, 1. « Voici que j'envoie mon Messager pour qu'il prépare le chemin » → *voici que j'envoie mon Ange pour qu'il déblaye la route* (Dh.). Nous estimons cette traduction préférable parce que le texte paraît apparenté à Exode *23,* 20 (« J'enverrai mon Ange devant toi »). C'est d'ailleurs ainsi qu'il sera compris en Matth. *11,* 10 *infra.*

« Le messager de l'Alliance, que vous désirez » ; ce personnage, différent du précédent, lui est supérieur, le même que « le Seigneur que vous cherchez ». Aussi est-ce avec raison, pensons-nous, que Dh. lit ici « mèlèk » et non « mal'ak » → *le Roi de l'Alliance.*

2. « La lessive des foulons » → *la potasse des foulons* (Dh.) : il s'agit en effet de l'élément actif, purifiant.

NOUVEAU TESTAMENT

S. Matthieu

2, 10. « En voyant l'étoile ils se réjouirent d'une très grande joie ». Fort mauvais décalque : qui parlerait jamais ainsi en français ? → *La vue de l'étoile les mit dans une joie extrême, les combla de joie.*

4, 3. « Ordonne que ces pierres deviennent des pains » : d'une solennité un peu amusante ; tout naturellement, avec le grec et le latin : → *dis que ces pierres deviennent des pains* (tout le monde entend bien que le verbe est au subjonctif).

5. « Sur le haut du temple ». Pourquoi remplacer par un mot vague un terme qui se veut précis ? Même s'il ne l'est pas pour nous, il est en tout cas passé en proverbe dans la langue : → *au pinacle du temple* (il semble que l'auteur

voie cet « aileron », πτερύγιον, comme un élément architectural, sorte d'acrotère, auquel Jésus aurait été appliqué : ἐπί et accusatif).
6. « Et sur leurs mains ils te porteront (verbe inexact), afin que tu ne heurtes pas ton pied contre une pierre » : bien lourd pour un texte poétique !

→ *et leurs mains te soulèveront*
pour qu'à la pierre ton pied ne heurte.

5, 4. « Heureux les doux ». Il est sans doute difficile de changer ce mot, mais bien difficile qu'il ne soit mal compris : depuis les LXX, il était, dans la langue biblique, à peu près synonyme d'« *humble* ». Or un peu plus loin, v. 22, pour une raison semblable on a bien traduit μῶρος par « mécréant ».

8, 4. « Va, montre-toi au prêtre » → *va te montrer au prêtre* (comme on a traduit, v. 7, « j'irai le guérir »).
24. « Et voici qu'une grande tempête s'éleva sur la mer ». — La même expression σεισμὸς μέγας sera traduite v. *28*, 2 « un grand tremblement de terre »... Simplement → *or voici que la mer devint fort agitée.*
26. « Et il y eut un grand calme » (on dirait une pause) → *et ce fut le grand calme.*
27. « Et les gens furent pris de stupeur, ils disaient : Quel est donc celui-là qui... » → *Quant aux gens* (οἱ δὲ, *porro*), *pris de stupeur, ils disaient : Quel est donc ce personnage* (ποταπός ἐστιν οὗτος) *qui*...

9, 13. « C'est la miséricorde que j'aime et non les sacrifices ». Voir ci-dessus Osée *6*, 6. Le rédacteur de Mat. grec, bien que sa phrase serre mieux l'hébreu que celle des LXX, a adopté comme eux ἔλεος, d'où *misericordia*. L'ennui est qu'il semblerait ici avoir pris Osée à rebours en parlant d'une disposition divine envers l'homme (réelle heureusement !) et attribuer le contresens à Jésus... Il convient de supposer, croyons-nous, que son intention était de lui faire citer le texte à la fois correctement et à propos, et donc tâcher de rendre son ἔλεος avec toute la souplesse que le mot peut admettre, de sorte qu'il puisse signifier aussi bien une disposition de l'homme envers Dieu ou envers son semblable. Peut-être comme ceci : → *C'est une piété charitable*, ou *C'est la bonté du cœur que je veux, et non l'immolation.*

11, 10. Si Jésus déclare que Jean est plus qu'un prophète, c'est qu'il l'assimile bien à un « ange » et non à un simple « messager ». Voir ci-dessus Malachie *3*, 1.

13, 33. « Au levain... qu'elle cache dans trois mesures de farine ». Le « satum » est le « séa » hébraïque, qui valait, en Galilée, env. 13 litres, précisément comme le boisseau français. → *Trois boisseaux* : fournée exceptionnelle qui rappelle celle de Sara lors de la fameuse visite (Gen. *18*, 6) mais dit surtout combien la ménagère a confiance dans la vertu de sa poignée de levain ! Rien de cela n'est évoqué par les « trois mesures ».
52. « C'est pourquoi tout scribe... » → *ainsi donc tout scribe* (plus clair et plus naturel).

19, 5. « C'est pourquoi l'homme quittera son père... » → *ainsi donc l'homme...*

24, 29. « Les puissances des cieux seront ébranlées ». Même traduction de la phrase parallèle — *virtutes caelorum commovebuntur*, αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται — en Luc *21*, 26. En français, c'est assez sibyllin. Mais voici qu'en Ephés. *3*, 10, il sera question pour l'Apôtre et l'Eglise de faire connaître « aux Puissances célestes » les mystères de la divine sagesse. Cette fois nous sommes en pleine énigme. — Dans le premier cas, il s'agissait de l'expression sémitique désignant les pelotons ou bataillons d'étoiles que nous appelons constellations : → *les astres tomberont du ciel, car les constellations seront ébranlées.* Tout au plus pourrait-on décalquer l'expression en disant *les forces célestes*, comme nous disons « les forces belligéran-

tes ». — Dans le second cas, il s'agit de rendre « *principatibus et potestatibus in caelestibus*, ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις», par quoi sont désignées des hiérarchies existant par delà le ciel visible : → *aux Principautés et aux Puissances des régions (supra) célestes.*

41. « L'esprit est ardent. » — Le *Lectionnaire* affectionne le mot « ardent », alors que l'image qu'il implique n'est pas celle des textes, si même l'idée en est très proche. Ici προθυμος. Si on ne veut plus de la traduction passée en proverbe, on pourrait dire → *généreux, vif.*

42. « Il pria; il disait : « Mon Père... » (προσηυξατο λέγων) → *Il se remit à prier : « Mon Père... »* — Des mots comme λέγων, ὅτι sont souvent explétifs, équivalant à notre double-point, à une époque où on ne ponctuait guère.

48. « Celui qui le livrait leur avait donné un signe; il avait dit : Celui que... » Vulg. : « *dedit signum dicens* » rend exactement σημεῖον ἔδωκεν λέγων ; mais il semble qu'on ait pris ἔδωκεν pour un plus-que-parfait! → *leur donna* (alors) *ce signe : Celui que...* (λέγων explétif, remplacé par « ce »). Cfr Mt *28*, 12, même construction.

65. « Maintenant vous avez entendu le blasphème » → *Voilà! vous venez d'entendre le blasphème!* (ἴδε νῦν ἠκούσατε, *ecce nunc audistis* : plus vif).

67. « Alors ils lui crachèrent au visage et ils le giflèrent; d'autres le frappèrent... » — Il est possible mais peu probable que cette scène d'outrages eût pour auteurs les magistrats du Sanhédrin, dont on parlait; mieux vaut laisser la chose dans l'incertain → *Alors on lui cracha au visage, on le gifla, certains le frappèrent...*

2. « Et voici qu'il y eut un grand tremblement de terre : l'Ange du Seigneur descendit du ciel, il s'approcha, roula la pierre et s'assit dessus. » — Il ne faudrait pas multiplier les « grands tremblements de terre », voilà le deuxième en moins de deux jours... C'est ici un choc tout à fait local qu'on explique par la brusque arrivée de l'ange (γάρ, *enim*) et le roulement de la pierre Il semble bien qu'ici la traduction du *Lectionnaire* fausse la présentation des faits pour n'avoir pas tenu compte d'un détail important : l'ange, en effet, « se trouvait assis, ἐκάθητο ». C'est dire que ce qui précède constituait une parenthèse dans le récit, et que l'aoriste ἀπεκύλισεν y avait valeur de passé antérieur. Nous traduirions donc :

Et voici qu'il s'était fait un grand ébranlement;
car un ange du Seigneur, descendu du ciel,
s'approchant de l'entrée avait roulé la meule,
et siégeait par dessus.

4. « Dans leur frayeur, les gardes furent atterrés et ils étaient comme morts » → *Sous le choc de la frayeur, les gardes étaient devenus comme des morts* (litt. : « comme des cadavres », comme frappés de syncope). C'est ce qui serait arrivé à plus forte raison aux femmes, si elles étaient supposées déjà présentes. Ce qui les trouble, elles, c'est l'ange assis sur la pierre roulée et son aspect (v. 3).

5. « Ne vous effrayez pas! » → *Pour vous, soyez sans crainte!* (μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς).

Un auditeur qui aurait suivi la traduction du *Lectionnaire* à la veillée pascale ne manquerait pas de remarquer, à la lecture évangélique du jour, une discordance assez vexante entre les deux récits; mais il est des faux problèmes que réduit une traduction parfaitement au point. Cfr Marc *16*, 16.

Marc

Le second Evangile abonde en traits concrets et observés, qu'une traduction appliquera à conserver dans toute leur précision.

7, 35. « Et Jésus leur commanda de ne rien dire à personne » → *Jésus leur recommanda* (διεστείλατο) *de ne le dire à personne.*
36. « Mais plus il le leur commandait, plus ils proclamaient la chose ». Le texte est plus varié et plus vivant → *Mais plus il insistait, eux le proclamaient de plus belle* (αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ...)
« Ils étaient extrêmement frappés et ils disaient » (exemple de coordination naïve et terne, absente du latin comme du grec) → *Frappés à l'extrême, ils disaient.*

8, 4. « Où pourra-t-on ici, au désert, prendre du pain pour les rassasier? » Ne rend nullement l'allure exclamative et emphatique de la question : πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε ... Et on n'est pas au désert (*in deserto,* ἐν τῇ ἐρήμῳ), au contraire, dans une campagne verdoyante mais à l'écart des centres (*in solitudine,* ἐπ' ἐρημίας). → *Où trouver pour ces gens, par ici, de quoi les ravitailler de pain dans cette solitude?* Ou encore : *D'où quelqu'un pourra-t-il ici tirer de quoi ravitailler ces gens de pain en pleine solitude?*

6. « Alors il ordonna à la foule de s'asseoir par terre ». Le premier verbe est trop fort, le deuxième trop faible : παραγγέλλειν, donner une consigne, transmettre un mot d'ordre, comme dans les voyages en groupes; ἀναπεσεῖν, s'installer à la manière des convives, s'asseoir comme pour manger (cfr Vulg. *discumbere*). Donc → *Alors il invite la foule* (verbe au présent) *à s'installer par terre.*
« Et prenant les sept pains, il rendit grâces, il les rompit, et il les donnait à ses disciples pour qu'ils les distribuent: et ils les distribuèrent à la foule ». A part la multiplicité lassante des « ils » — qui tient, semble-t-il, à un parti pris, d'un bout à l'autre du *Lectionnaire,* de ne laisser aucun verbe sans répéter le sujet — que reprocher à une traduction aussi impeccable? De modifier la présentation du miracle : ne donne-t-elle pas à croire que les disciples partageaient sans fin des pains ou des morceaux qui se multipliaient entre leurs mains? C'est corser le prodige. Le récit distingue trois moments. Premier, Jésus prend les pains, rend grâces et les rompt, trois actions exprimées ensemble par une seule proposition à l'aoriste, qui marque un début. Deuxième : il donne et redonne aux disciples, qui vont et viennent, des rations que lui-même tire inlassablement de la provision qu'il a sur les genoux; tel est le jeu bien indiqué par le temps des verbes : « donner » est subitement passé à l'imparfait, marquant prolongement ou répétition de l'action, et surtout « présenter, offrir » (et non « distribuer », comme le dit la version, laquelle d'ailleurs traduira mieux ce verbe en Luc *11*, 6 : « je n'ai rien à leur offrir ») figure au présent du subjonctif, signifiant assez clairement une durée ou répétition parallèle à la précédente (ἐδίδου ἵνα παρατιθῶσιν) ; sinon il eût été immanquablement à l'aoriste et l'on aurait eu ἔδωκεν ἵνα παραθῶσιν. Précision incomparable de la temporalité verbale en grec, généralement bien conservée dans la langue biblique et qu'on ne néglige jamais sans dommage. Puisque le latin ni le français n'ont la même souplesse, il faut, sous peine de méprise, y suppléer la nuance non incluse dans leurs formes verbales :

Et prenant les sept pains, il rendit grâces et se mit à les rompre,
puis il donnait à ses disciples pour en offrir au fur et à mesure,
et ils se mirent à servir la foule (aoriste inchoatif).

16, 3. « Qui roulera pour nous la pierre hors de la porte du tombeau? » → *Qui nous roulera la pierre* (tout le monde dirait ainsi) *hors de l'entrée du tombeau?*
4. « Mais en levant les yeux, elles voient qu'on a roulé la pierre » → *Mais regardant à distance, elles constatent* (ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν)...

16. « Qui croira et sera baptisé sera sauvé ; qui ne croira pas sera condamné ». Une sentence qui provoque chez les auditeurs tant de vives discussions, voire de critiques, doit ne pas y prêter à tort. Ainsi formulée, elle donne à penser qu'il suffit d'être croyant et baptisé pour être sauvé et de n'être pas croyant pour être condamné. En fait, le premier membre formule une condition qui peut n'être pas la dernière → *qui aura cru et reçu le baptême* ; le second, une attitude consciente et volontaire (ἀπιστήσας) : → *qui aura refusé de croire.*

S. Luc

1, 32-33. Sur deux versets, six fois la conjonction « et », n'est-ce pas presque... chevrotant ?

47. « Et mon esprit exulte en Dieu mon Sauveur » : exprime un climat intérieur tandis que le texte formule un motif objectif → *au sujet de Dieu mon Sauveur* (ἐπὶ τῷ ...).

48. « Il s'est penché sur son humble servante ». Nous avons parlé du verbe plus haut. La Vulgate est littérale en disant *« quia respexit humilitatem ancillae suae »*. Mais quel est le sens de cette « humilité » ? Le terme évoque de préférence, en français, une disposition morale ; en grec, une situation (en latin, aussi bien l'une que l'autre). En raison de la signification habituelle de ταπείνωσις dans les LXX et dans le N.T. et de la condition servile immédiatement évoquée par le mot δοῦλη, le sens paraît bien être ici « bassesse, petitesse », mais connotant une disposition morale conforme. Aussi l'expression « son humble servante », quoique moins littérale, nous paraît, en effet, la plus heureuse. Il aurait cependant fallu garder la conjonction de causalité, qui explique le motif sur lequel s'achève le verset précédent → *Car il a jeté les yeux sur son humble servante.*

2, 1. « Recenser toute la terre ». Ni οἰκουμένη ni *« orbis »* n'ont ce sens ; chacun sait que ces termes désignaient en fait le commonwealth d'alors. Si l'on ne veut pas dire « tout l'empire », qu'on traduise par « monde », qui est assez souple (comme on le fera en *21,* 26) → *recenser tout le monde.*

8. « Qui... veillaient la nuit pour garder leurs troupeaux » ; de manière plus exacte et plus vivante → *qui montaient* (ou : faisaient) *les gardes de nuit* (donc à tour de rôles) *auprès de leurs troupeaux.*

9. « Et voici que l'Ange du Seigneur se trouva devant eux » → *Or voici qu'un ange du Seigneur se tint devant eux.*

14. « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ». Nous avons ici un décalque de *« bona voluntas »* ; mais est-ce une traduction, même du latin ? L'expression peut, en latin, se référer aussi bien à Dieu qu'aux hommes, elle reste ambiguë ; le français lève cette ambiguïté et la réfère aux hommes, sans équivoque possible. Or vis-à-vis de l'original c'est un contresens manifeste : elle ne peut s'y rapporter qu'à Dieu, on le sait. On doit supposer que le traducteur latin, d'ordinaire si fidèle, le savait aussi, et que son *« bonae voluntatis »* n'était qu'une autre forme de *« benevolentiae »*, terme moins usuel. Si donc nous voulons traduire et non trahir, même la Vulgate, c'est l'idée qu'il faudra rendre, et tant pis pour la routine. Encore faut-il saisir la juste nuance ; or εὐδοκία, dans l'usage biblique, ne traduit pas l'hébreu « hèsèd », pitié, bienveillance miséricordieuse, mais « raṣon », complaisance. Jésus sera proclamé, par excellence, objet de la complaisance divine. Les hymnes de Qumran parlent de la miséricorde de Dieu envers les « fils de sa complaisance » (*4, 32* & *11,* 9), expression parallèle à celle de l'hymne angélique. La traduction qu'il faudrait acclimater est donc → *aux hommes de sa complaisance.* Ceci n'est pas interpréter, mais essayer de traduire.

15. « Voyons cette chose qui est arrivée et que le Seigneur nous a fait connaître » → *Voyons cet événement que le Seigneur nous a fait connaître.*

3, 3. « Proclamant un baptême de pénitence » → *... un baptême de conversion.*
4. « Voix de celui qui crie dans le désert » → *Voix de quelqu'un qui crie* (pas d'article dans le grec, non plus que dans l'hébreu).

5, 6. « Et leurs filets se rompaient » → *mais leurs filets...* (δὲ, *autem*).

7, 13. « Ne pleure pas » → *Ne pleure plus* (μὴ κλαῖε).
14. « Jeune homme, je te l'ordonne » → *« Jeune homme, je te le dis ».*
15. « Et le mort se redressa et s'assit » → *Le mort se redressa sur son séant.*

8, 10. « Voyant, ils ne voient pas; entendant, ils ne comprennent pas » → *Ils voient sans voir et entendent sans comprendre.*
15. « Ceux qui entendent, qui gardent la Parole dans un cœur bon et excellent » → *ceux qui, ayant entendu* (ἀκουσάντες) *la Parole, la gardent dans un cœur bon et généreux.*

11, 7. « Mes enfants sont au lit... je ne peux pas me lever pour te les donner» (?) → *je ne peux pas me lever pour t'en donner* (ou : *pour te donner*).
8. « Pour les lui donner » → *pour lui* (*en*) *donner.*
20. « Le Royaume de Dieu est donc venu jusqu'à vous » → *C'est donc que le Royaume de Dieu est maintenant proche de vous* (item *10,* 9).

16, 7. « Cent mesures de blé ». Le « kor » valait env. 400 litres. Comme pour les cent barils d'huile d'olive, il s'agit là d'une très grosse traite : on n'est pas entre manants mais entre brasseurs d'affaires; on comprend d'autre part qu'une remise de 8.000 litres de blé ou de 2.000 litres d'huile vaille une belle hypothèque à son auteur! C'est tout cela qui fait le relief vivant de la parabole. Le kor est l'ancien *quintal*; ce mot ayant pris aujourd'hui un sens bien plus modeste, on ne peut le retenir. Dans le cadre amplifié des affaires modernes, il faut au contraire parler de tonnes. Donc → *cent tonnes de froment.*
8. « Envers leurs semblables, les fils de ce monde... » Il y a, dans l'original, une nuance péjorative et exclusive qui n'est pas rendue → *envers leurs propres congénères.*

18, 11. « Le pharisien se tenait droit et priait ainsi » → *Le pharisien, debout, priait ainsi* (σταθείς).
13. « Le publicain se tenait à distance, et il n'osait même pas... » Toujours cet incoërcible besoin de désarticuler la phrase et d'essouffler le style! → *se tenant à distance* (μακρόθεν ἑστώς), *n'osait même pas...*
14. « Celui-ci descendit justifié dans sa maison » → *Celui-ci redescendit chez lui justifié.*
39. « Ceux qui marchaient en tête lui enjoignaient de se taire » → *... le semonçaient pour le faire taire.*
41. « Seigneur, que je voie! » Serait-ce donc un aveugle de naissance? non, car il dit ἀναβλέψω → *que je retrouve la vue!*
42. « Vois! » → *« Revois! »* 43. « A l'instant même il vit » → *... il revit.* « Et tout le peuple, en voyant cela... » Au moins le texte change de verbe (ἰδών), évitant du même coup la monotonie. → *Et tout le peuple, à ce spectacle,...*

19, 43. « Car des jours viendront sur toi » (litt. : vers, contre toi) → *C'est que des jours t'arriveront*; ou : *viendront pour toi.*

21, 26. « Les hommes suffoqueront de frayeur dans l'attente de ce qui vient sur le monde » → *Les hommes seront transis de peur dans l'attente de ce qui survient au monde* (ἀποψύχειν : refroidir, s'évanouir; la version force un peu).
« Les puissances des cieux seront ébranlées ». Voir ci-dessus, Matth. *24,* 29.

S. Jean

1, 19. « Qui es-tu? » La question a un ton plus autoritaire → *Toi, qui es-tu?*
23. « La voix de celui qui crie dans le désert » — Litt. : la voix de quelqu'un qui crie. Soit six mots pour en traduire deux (φωνὴ βοῶντος). → *Une voix qui crie.*

2, 3. « Ils n'ont plus de vin » → *Ils n'ont pas de vin* (certains commentateurs tiennent à cette nuance).
6. « Six jarres... contenant chacune deux ou trois mesures ». Une précision qui ne précise rien n'est que verbiage; l'auditeur laissé à ses conjectures imaginera ces « mesures » comme des pintes d'un ou deux litres et, de ces grandes jarres, fera... des urnes, comme on sait, alors qu'il s'agit du bath de 40 litres environ, qu'on avait appelé « baril » pour l'huile de Luc *16,* 6, et qui répond en somme à une voie d'eau ramenée de la fontaine. Or un vase à transporter l'eau et contenant ainsi plusieurs seaux, on l'appelle une tine. Estimation approximative? celle de Jean l'est aussi. → *Six jarres contenant chacune deux ou trois tines...* Et souhaitons qu'on ne confonde plus les boisseaux de farine avec les tines d'eau et les tonnes de blé.
9. « Le maître goûta l'eau changée en vin, et il ne savait pas... mais les serviteurs le savaient ». Décalque en fort mauvais français. → *Le maître goûta... sans savoir... tandis que les serviteurs le savaient.*

3, 10. « Tu es le maître d'Israël ». Prête à équivoque. → *C'est toi le docteur d'Israël* (σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ I.)

4, 46. « Un agent du roi » (βασιλικός). Comme il n'y avait pas de roi en Galilée → *un agent royal.*

6, 5. « Pour qu'ils aient à manger » → *pour que ces gens* (οὗτοι) *aient à manger.*
7. « Pour que chacun en reçoive un peu » : βραχύ τι, *modicum quid,* est bien plus expressif → *en reçoive une bribe, une mince portion, un bout!*
10. « Faites-les asseoir ». Terne. → *Faites s'installer les gens* (comme à table; cfr ci-dessus Marc *8,* 6). — « Les hommes s'assirent donc » → *s'installèrent donc.*
11. « Les distribua à ceux qui étaient assis » (τοῖς ἀνακειμένοις). Rend imparfaitement, mais faute d'équivalent français — on ne peut parler ici de convives ni de dîneurs — nous dirions : → *aux gens disposés par terre.*
53. « Vous n'avez pas la vie en vous ». La Vulgate entend ἔχετε comme un futur : *non habebitis vitam in vobis.* A raison, semble-t-il : cfr *13,* 8, où le même présent sera traduit « tu n'auras point de part avec moi ». Futur d'ailleurs requis par le contexte. → *Vous n'aurez point de vie en vous.*

8, 59. « Des pierres pour les jeter sur lui » → *pour les lui lancer.*

10, 12. « Et le loup les prend et les disperse ». Traduction édulcorée de ἁρπάζει καὶ σκορπίζει → *Et le loup arrache et disperse* (« ravir » s'est fort adouci).

13, 3. « Sachant que le Père lui avait tout remis,... qu'il était sorti de Dieu et retournait à Dieu, il se lève. » Le texte est plus régulier → *Sachant que le Père lui a tout remis... qu'il est sorti de Dieu et s'en va vers Dieu* (cfr *14,* 4-5).
7. « Tu ne le sais pas » → *toi, tu ne le sais pas.*

14, 7. « Dès maintenant vous le connaissez (mon Père) et vous le voyez ». — Certains passages où se rencontre une accumulation de parfaits d'aspect assez exotique en grec, contrastant avec quelques présents, paraissent des répliques fidèles d'un jeu sémitique de la pensée sur le double registre parfait-imparfait. Le latin et surtout le français hésitent dans le premier cas entre le parfait et le présent, dans le second cas entre le présent et le futur... Opter, sans plus, pour l'un ou pour l'autre ne faciliterait pas la saisie de la pensée. On aura ἔγνωκα, signifiant : j'ai appris à connaître et c'est mainte-

nant pour moi chose connue : γινώσκω : j'apprends à connaître et bientôt je connaîtrai ; ἑώρακα : j'ai eu l'occasion ou le loisir de voir et c'est pour moi chose vue... Le premier peut bien se traduire : « je connais » ; c'est le résultat tenu dans ma mémoire. Mais le dernier serait mal rendu par « je vois » ; très bien, au contraire, par : « je connais de vue, j'ai vu et retenu ». Souvent il suffira de dire « j'ai vu », sous-entendant « d'une vue qui reste présente à mes yeux ». Ainsi donc le verset entier se présente ainsi :

Si vous me connaissiez
vous connaîtriez aussi mon Père.
Dès maintenant vous commencez à le connaître (vous faites sa connaissance)
et le connaissez de vue (et déjà vous l'avez vu).

9. « Qui me voit, voit le Père » → *Qui m'a vu, a vu le Père* (au sens susdit).

10. « Le Père, qui demeure en moi, accomplit lui-même ces œuvres ». Coquille ou parfait spécimen de traduction normande? La tradition manuscrite est partagée entre τὰ ἔργα αὐτός, les œuvres lui-même, et τὰ ἔργα αὐτοῦ, ses œuvres. Ayant adopté αὐτός avec la Vulgate (*ipse facit opera*), on rattraperait αὐτοῦ par le biais d'une homophonie?... Nous admettions volontiers l'habile traduction de *1*, 9, mais ceci serait une espièglerie. « Accomplir », nous préférerions le voir réserver pour la traduction de *« perficere implere, complere »*. Nous aurions donc, avec la leçon de la Vulgate : → *le Père fait les œuvres lui-même.*

11. « Croyez à cause de ces œuvres ». Récidive... Ici Vatic. seul porte αὐτοῦ contre τὰ ἔργα αὐτά. Qu'on sache, du moins, que, s'il y a équivoque en français entre « ces » et « ses », il n'y en a pas en grec entre αὐτός et οὗτος, pas plus qu'entre *« ipsa »* et *« ista »*... La matière est sans importance heureusement, mais la fausse note est stridente dans ces deux versets. → *Croyez à cause des œuvres mêmes.*

16, 8. « Et lui, quand il viendra, il confondra le monde, au sujet du péché, de la justice et du jugement ». D'abord, la chose ne se fera pas à son arrivée mais à partir de celle-ci (*cum venerit*, ἐλθών) ; ensuite, la finale est obscurcie par les trois articles qu'on a ajoutés. → *C'est lui, une fois venu, qui confondra le monde du chef* (en matière) *de péché, de justice et de condamnation* (κρίσις ayant ici le sens de jugement condamnatoire qu'il a souvent).

9. « Au sujet du péché, car ils ne croient pas en moi » → *du chef* (en matière) *de péché, parce qu'ils ne croient pas en moi* (ὅτι, *quia* : c'est plus net). — De même la suite : → *de justice, parce que... de condamnation, parce que...*

13. « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous mènera à la vérité... » → *Quand il sera venu, c'est lui, l'Esprit de la vérité, qui vous conduira...* « Car les paroles qu'il dira ne sont pas les siennes ». Trop fort : elles viennent de plus loin, en quelque sorte, mais sont aussi les siennes ! → *Car il ne parlera pas de son propre chef* (ἀφ' ἑαυτοῦ), ou *de lui-même.*

14. « Il me glorifiera, car il recevra de ce qui m'appartient... » → *Voilà celui* (ἐκεῖνος) *qui me glorifiera, parce qu'il recevra de mon bien...*

16, 16-19. « Un peu de temps, et vous ne me verrez plus ; et puis un peu encore... » Cela ne rend guère la vivacité piquante de l'original : μικρόν ! Or la formule revient avec insistance. « Un moment » ? c'est peut-être trop court. Nous dirions : → *Sous peu, vous ne m'aurez plus sous les yeux* (θεωρεῖν) ; *après peu, de nouveau, vous me verrez... Que veut dire ce « peu » dont il parle?*

20. « Vous serez attristés, mais votre tristesse... » → *Vous serez peinés, mais votre peine se changera en joie.*

21. « Lorsque la femme enfante, elle est triste (?)... mais quand elle a eu son enfant... » → *elle a de la peine* (λύπην ἔχει), ou : *elle est dans la peine; mais quand elle a donné le jour à son enfant...*

22. « Et vous aussi maintenant, vous êtes tristes » → *vous êtes dans la peine.*
25. « Tout cela, je vous l'ai dit en paraboles » → *en figures* (παροιμία, *proverbium,* paraît plus large que « parabole »).
29. « Voilà qu'à présent tu parles ouvertement et ne dis plus de paraboles » → *Voici que maintenant tu parles en clair et sans figures.*
30. « Nous le savons à présent : tu sais tout,
et tu n'as pas besoin qu'on t'interroge (ἐρωτᾶν).
En cela, nous croyons que tu es sorti de Dieu. »

Ce n'est vraiment pas clair. — Depuis le v. 23, le verbe ἐρωτᾶν apparaît trois fois, alternant avec quatre fois αἰτεῖν. Ce dernier est nécessairement rendu par « demander » (23, 24, 26) ; le premier, qui peut signifier une demande ou une question, est traduit « prier » (26), puis « interroger » (30) : c'est ce changement, à notre avis, qui brouille le sens de la phrase. Celui-ci fût resté clair si on avait laissé à ce verbe une neutralité que le contexte se chargeait de préciser : comme ἐρωτᾶν est plus réservé que αἰτεῖν, et que nous avons peu de choix, nous proposons la traduction « interpeller » ou « adresser une demande ». Et voici le résultat, assez clair et cohérent :

23. *Ce jour-là, vous n'adresserez aucune demande à moi-même* (ἐμέ) :
en vérité, en vérité, je vous le dis,
ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom.
26. *Ce jour-là, vous demanderez en mon nom,*
et je ne vous dis pas que moi, je ferai une demande au Père à votre sujet,
car le Père lui-même vous aime...
30. — *A présent nous avons compris :*
tu sais tout et n'as pas besoin qu'on t'adresse de demande;
en cela (par là?), nous croyons que tu es venu de Dieu.

Tout le monde comprend qu'il s'agit jusqu'au bout d'une demande déprécative et non d'une interrogation, et que l'usage liturgique chrétien d'adresser la prière au Père par le Fils ne contredit nullement la croyance en la divinité de celui-ci. Reste un doute provenant du v. 19 a.

18, 11. « Je ne la boirai pas? » Forme interrogative peu perceptible à l'oreille. → *Ne la boirai-je pas?*
35. « Est-ce que je suis Juif? » (μήτι ἐγώ, *numquid ego...*) → *Enfin, suis-je Juif, moi!*
37. « Voici pourquoi je suis né, voici pourquoi je suis venu dans le monde : c'est pour rendre témoignage à la vérité. » Cette formulation exclusive excède un peu. → *A cette fin je suis né, à cette fin je suis venu dans le monde : rendre témoignage à la vérité.*

20, 27. « Avance ton doigt ici... avance ta main ». Qu'on nous excuse de n'être pas d'accord avec d'autres, mais nous ne trouvons pas que ce soit une façon fort naturelle de parler. Nous dirions exactement comme le texte : → *Porte ton doigt ici... porte aussi ta main et la mets dans mon côté.* — Il ne serait pas non plus contraire au sens de φέρε de traduire → Donne ton doigt... donne ta main (comme on l'a suggéré, *Maison-Dieu,* n° 62, p. 40).
29. « Heureux ceux qui croient sans avoir vu ». Exactement → *ceux qui auront su croire sans avoir vu.*

Actes des Apôtres

1, 6. « Restaurer la royauté en Israël » → *pour Israël.* — Il ne s'agit pas d'un fait de politique interne, mais de cette royauté prédite pour Israël et qui doit rayonner sur le monde.
7. 54. « Ils enrageaient dans leur cœur » ; expression méprisante absente du texte → *Ils rageaient en eux-mêmes.*

58. « L'ayant fait sortir de la ville, ils le lapidaient » : pas en chemin; c'est un imparfait de durée, qui va mal en français. → *ils le lapidèrent.*

12, 9. « Pierre sortit, et il le suivait. Il ne savait pas que ce qui arrivait grâce à l'ange était vrai. » Style de conte enfantin, qui n'est pas celui du texte. → *Pierre sortit et le suivit* (imparfait de durée), *sans comprendre que fût vrai ce qui arrivait grâce à l'ange.* — Noter qu'au v. 7 on avait dit « l'Ange du Seigneur », avec majuscule.

Romains

1, 3. « Paul, mis à part pour l'Evangile de Dieu... Cet Evangile concerne son Fils ». Pourquoi briser quand le texte ne le fait pas? → *l'Evangile de Dieu... concernant son Fils.*

6, 5. « Si nous avons été configurés à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection ». Traduction d'une sobriété remarquable, qui évite de majorer le sens des termes, comme le font la plupart. Nous craignons seulement que cette condensation de la longue formule paulinienne n'en rende l'intelligence moins facile. Nous suivrions plutôt sa pensée pas à pas : →

Car s'il est vrai que nous sommes devenus pareils à lui (σύμφυτοι)
par la réplique (τῷ ὁμοιώματι) *de sa mort,*
aussi bien le serons-nous par celle de sa résurrection.

8. 19. « La création, dans un ardent désir, attend la Révélation des fils de Dieu ». Nous n'aimons pas l'« ardent désir », et pensons que l'intraduisible ἀποκαραδοκία, qui marque le geste de tendre la tête au dehors pour observer et guetter, est plus heureusement rendu par B. Jér. : → *La création en attente aspire à* ... (qui fait d'ailleurs mieux sentir l'imminence espérée).

1 Corinthiens

4, 11. « Nous sommes brutalisés » : trop fort. → *Nous sommes bafoués.*

9, 26. « Voilà comment je cours : ce n'est pas sans but », etc. Construction brisée sans raison par deux fois; d'autre part il écarte non seulement l'absence de but, mais les zigzags : οὐκ ἀδήλως. → *Je cours en me gardant de dévier, je cogne en évitant de frapper dans le vide.*

11, 30. « Bon nombre sont morts ». Paul évite ce mot, car il ne les considère pas comme condamnés sans espoir : → *bon nombre se sont endormis.*

15, 2. « Sinon vous avez cru en vain » → *à moins que vous ne soyez venus à la foi à la légère.*

2 Corinthiens

6, 4. « Nous nous comportons en tout comme il convient à des ministres de Dieu : avec une grande endurance... » — Mais la Vulgate dit *exhibeamus nosmetipsos*; et nous pensons qu'ici la forme cohortative devait être maintenue, parce que la liturgie a voulu, au début du carême, présenter cette péricope comme un programme valable pour tous les chrétiens. Donc → *Ne donnant à personne aucune occasion de chute, présentons-nous* (συνιστάντες ἑαυτούς), *au contraire, en tout...*[3]. — On a critiqué l'emploi du mot *endurance* : « Endurance nous semble un mot trop profane. Il nous fait penser à un coureur cycliste. Constance est pire encore[4] ». A la bonne heure! la course, le stade,

3. Mais nous reconnaissons que l'original demandait l'indicatif. Par contre, en Rom. *13,* 11, pour une construction participiale analogue, le contexte réclamait l'impératif qu'on lit dans le *Lectionnaire* : « *Sachez-le, voici l'heure de nous réveiller* ». Et c'est à tort qu'on a écrit qu'il eût mieux valu dire *vous le savez.* En sens contraire, *Paroisse et Liturgie,* 1960, p. 509.

4. Voir *La Maison-Dieu,* n° 62, p. 36.

voilà bien un genre de référence qu'affectionnait l'Apôtre. Au reste, aussi peu biblique que possible... C'est dire combien il faut être prudent à condamner des expressions comme « profanes », « humanistes », « pas bibliques ».

8. « On nous prend pour des imposteurs » → *pris pour des imposteurs.*

8, 20. « Nous voulons éviter qu'on nous blâme au sujet de la grosse somme dont nous avons la charge ». L'Apôtre emploie une expression à la fois discrète et imagée → *Nous voulons éviter qu'on nous critique au sujet de cette belle récolte...*

12, 1. « Il faut se glorifier? » Pour l'oreille : → *Faut-il se glorifier?*

4. « Il entendit des paroles secrètes ». Plus que secrètes, → *ineffables, indicibles.*

Galates

4, 1. « Aussi longtemps que l'héritier est mineur ». En dépit de certains éloges[5] donnés à cette traduction, elle est inexacte : νήπιος signifie très précisément « *in-fans, enfant* », et c'est ainsi qu'on le rend partout ailleurs, même dans le *Lectionnaire* : cfr 1 Cor. *13,* 10-13. — Même remarque pour le v. 3.

Ephésiens

3, 8. « L'incomparable richesse du Christ » : ἀνεξιχνίαστος est rendu de façon beaucoup plus approchante par → *insondable* (B. Jérus.), *inépuisable* (Féder).

9. « Manifester à tous quelle est l'ordonnance » → *mettre en lumière l'ordonnance.*

10. « Pour faire connaître maintenant aux Principautés... la sagesse de Dieu en sa riche diversité » → *pour que soient connues désormais* (ἵνα γνωρισθῇ νῦν) *... les multiples nuances de la sagesse de Dieu.* — Voir ci-dessus, Mat. *24, 29.*

5, 6. « C'est pour de telles choses que la colère de Dieu vient sur les fils de rébellion ». Ce dernier mot est trop fort. → *que vient la colère de Dieu contre les fils de l'indocilité.*

9. « Marchez en enfants de lumière ». Expression fade, trop petit-catéchisme; ici justement il n'y a pas νήπιος, mais τέκνον → *Marchez comme race de la lumière!* (ou : *comme fils de la lumière,* Vulg.: *ut filii lucis*).

Philippiens

2, 5-11. La belle version rythmée de ces strophes que donne la Bible de Jérusalem n'a pas trouvé droit de cité dans le *Lectionnaire.* Personnellement nous la regrettons...

3, 17. « Soyez mes imitateurs » → *Faites-vous tous ensemble mes imitateurs* (συμμίμηταί μου γίνεσθε), poursuit l'idéal d'unité des versets 15-16.

4, 6. « Ne soyez inquiets de rien; mais qu'en toute chose, par la prière et la supplication... » → *N'entretenez aucun tracas* (μηδέν μεριμνᾶτε), *mais qu'en toute chose, par l'oraison et la prière...*

Colossiens

3, 12. « Revêtez-vous de cordiale pitié ». Qu'on ait voulu éviter « le revêtement d'entrailles » selon la lettre, soit, mais l'expression adoptée reste baroque en français. « *Induimini* » veut indiquer l'acquisition d'une chose qui manquait, tandis que « *viscera* » marque un changement non de surface mais en profondeur. → *Faites-vous une âme (un cœur) miséricordieuse.*

---

5. *Ibid.,* p. 34.

14. « La charité, c'est le lien de la perfection ». Faute d'équivalent concret de σύνδεσμος, nous dirions → *la synthèse de la perfection.*
15. « Que la paix du Christ triomphe dans vos cœurs ». Mais βραβευέτω est beaucoup plus pacifique! → *règne dans vos cœurs.*

1 Thessaloniciens

1, 10. Jésus « nous délivre de la Colère qui vient ». Le latin a bien saisi la nuance future de ce présent : « *ab ira ventura* » → *de la Colère à venir.*
4, 1. « Nous vous en prions et supplions » : si ἐρωτᾶν n'est pas tout à fait prier, παρακαλεῖν n'est nullement supplier; d'ailleurs au v. 18 on le traduira par « consoler ». → *Nous vous y invitons et exhortons...* : *puisque vous avez appris de nous comment... — et c'est d'ailleurs ainsi que vous marchez — progressez encore!*

Tite

2, 14. « Un peuple ardent à faire le bien » → *zélé pour le bien* (ou : *qui ait le zèle des belles actions*).

1 Pierre

2, 12. « Alors, bien qu'ils vous accusent de faire le mal, éclairés par vos bonnes œuvres, ils glorifieront Dieu ». Enerve un peu l'original.

en sorte que, tandis qu'ils vous calomnient comme malfaiteurs,
ils en viennent, éclairés par vos bonnes œuvres,
à glorifier Dieu au jour de sa visite.

*
* *

Notre souci, on l'aura remarqué, a moins été de signaler des imperfections que de proposer des perfectionnements. Sans la singulière estime où nous tenons le *Lectionnaire,* nous ne nous serions pas imposé cette tâche. Pour la plupart des autres versions, elle eût été presque sans fin.

C'est que tous nous souhaitons qu'à force de soin et de patience, le visage de la Parole de Dieu en notre langue soit enfin, comme celui que le Christ donne à l'Eglise, « resplendissant, sans tache, ni ride, ni rien de tel ».

Liège E. BERNIMONT, O.P.
38, quai Mativa.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

La préparation du Concile. — (Lettre apostolique du 11 avril 1961. — *A.A.S.*, 1961, 241-242 ; Discours après la consécration de S. Exc. Mgr Coussa, 16 avril 1961. — *A.A.S.*, 1961, 265-268).

Le Souverain Pontife multiplie les manifestations de l'intérêt qu'il porte au II^e^ Concile du Vatican.

Une Lettre Apostolique du 11 avril demande à toute la hiérarchie catholique d'intensifier, à l'occasion de la prochaine fête de Pentecôte, le recours à l'Esprit Saint en vue de la préparation du Concile.

« Depuis que Nous avons formé le projet de célébrer le Concile Œcuménique, Nous avons supplié Dieu chaque jour de répandre l'abondance de sa miséricorde sur l'Eglise et ses pasteurs. Le Concile est, en effet, une grande œuvre à laquelle les forces humaines sont inadéquates : mais il reçoit force et efficacité de Notre Rédempteur, Lui qui, s'adressant avec bonté à ses Apôtres, leur a promis de prier le Père pour qu'Il leur donne un autre Paraclet, l'Esprit de vérité : « Celui-là vous enseignera toutes choses en vous rappelant ce que je vous aurai dit moi-même » (Io., 14, 26).

C'est pour ce motif que Nous avons très souvent adressé Nos exhortations à vous, Vénérables Frères et à tous les fidèles, et en premier lieu aux séminaristes, aux enfants et aux malades, afin que par les ferventes prières de tous et par les sacrifices offerts à Dieu nous obtenions l'indulgence et la grâce de Dieu tout-puissant.

Dans la joie de Notre âme, Nous avons constaté des signes du secours divin et de votre zèle : en effet, ce que Nous avons, dans un élan de douce espérance, annoncé au monastère de la Basilique d'Ostie est déjà devenu une grande chose, digne de considération, qui suscite l'admiration et l'approbation unanime des Cardinaux et des Evêques et qui remplit d'une sainte joie le peuple fidèle du monde entier. Ce qui alors apparaissait comme une infime semence grandit pour devenir un bel arbre couvert de frondaisons, de fleurs et de fruits, qui offre un grand espoir pour la beauté de l'Eglise.

Chantons les miséricordes du Seigneur à jamais. Rendons-lui d'humbles actions de grâces, parce que son secours le plus large a favorisé cette grave entreprise.

Mais comme les travaux préparatoires se font plus intenses et que le besoin de multiplier nos prières est toujours davantage ressenti, Nous souhaitons, Vénérables Frères, qu'à l'occasion de la prochaine fête de Pentecôte, précédée de sa neuvaine traditionnelle, des prières ferventes montent de toute l'Eglise, avec les Nôtres, vers l'Esprit Saint, pour qu'Il assiste ceux surtout qui travaillent activement à la préparation du Concile ; que l'Esprit, source vive, feu, charité, descende dans les âmes et les remplisse de la grâce céleste.

Que l'on demande l'intercession de la Vierge Marie, Mère de Dieu, qui est aussi Mère de la grâce et céleste patronne du Concile ; et que S. Joseph, son époux très chaste, veuille accueillir nos vœux, lui à qui Nous avons récemment remis le Concile en toute confiance.

Voulant accroître l'éclat de cette solennelle supplication, Nous consacrerons Nous-même, le jour de la Pentecôte, dans la Basilique S. Pierre, plusieurs évêques choisis pour porter l'Evangile à des terres lointaines.

Nous souhaitons de plus que soient favorisées les initiatives déjà entreprises et que se multiplient celles qui sont de nature à manifester aux fidèles l'importance et les objectifs du Concile.

Nous avons la vive espérance, Vénérables Frères, que le Dieu Tout-Puissant et les saints du Ciel prêteront l'oreille à nos prières et que l'Eglise dans le plus large rayonnement de sa splendeur présentera à tous un spectacle d'unité, de vérité, de charité si admirable qu'il attire à elle ceux qui, jusqu'à présent, se trouvent hors de son sein maternel.

Soutenu par cette confiance, Nous vous donnons de grand cœur, Vénérables Frères, à tous et chacun de vous, ainsi qu'au troupeau qui vous est confié personnellement, la Bénédiction Apostolique. »

*
* *

Le 16 avril, à la chapelle Sixtine, le Souverain Pontife a conféré, en rite grec, la consécration épiscopale à S. Exc. Mgr Coussa, religieux de l'Ordre basilien d'Alep des Melkites, Assesseur de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale. Le Pape a tenu à souligner l'importance de l'événement comme signe de la participation de l'Orient avec l'Occident au Concile. Déjà le 13 novembre 1960, il avait présidé à une liturgie orientale très solennelle en la basilique Saint-Pierre. Son homélie avait porté sur les notes de l'Eglise [1]. Aujourd'hui, un nouveau témoignage est fourni de l'unité de l'Eglise orientale et latine, dans l'attente fervente du Concile.

« Dans le bon sillon ouvert, le travail est fervent. La préparation est diligente, calme et, en même temps, résolue et joyeuse. *Petrus omnium Pater*. Parce que, depuis le début de l'histoire ecclésiastique, la barque de Pierre aborda ces rives, c'est d'ici que le mouvement spirituel continue à prendre et à accroître la vigueur et l'intensité de son action. Saint Paul et les souvenirs de sa navigation vers ce point central de l'histoire et de la vie du monde, renouvelée par les commémorations en cours du 19e centenaire, ajoutent majesté et ferveur au déploiement des énergies de tous ceux qui sentent et apprécient la collaboration aux efforts de la Sainte Eglise, afin que le Concile serve à l'édification de tout le peuple chrétien.

Nous pouvons le dire. La consécration du nouvel évêque titulaire de Hiérapolis de Syrie est un lumineux point de repère et d'encouragement pour tous.

Entretemps, dans l'attente de la célébration du Concile, chacun occupe son poste : le Pape et les évêques ; le clergé séculier et régulier ; les fidèles de toutes les régions de la terre. Tout cela commence à être un effort pour la richesse de perfectionnement intérieur des âmes individuelles et des institutions ; c'est le signe d'une participation personnelle et vivante à l'événement ; et c'est un gage de grande bénédiction pour tous.

Les fils de l'Orient, habitant dans les antiques pays de leur origine ou vivant épars sur divers points de la terre, mais unis entre eux dans les florissantes communautés — dont Nous connaissons le fervent apostolat —, sont appelés à donner une preuve de leur foi catholique, de leur courage conquérant, de leur piété ardente. Et c'est ainsi qu'il doit en être vraiment pour tous, Vénérables Frères et très chers fils ; pour tous et toujours. »

---

1. *A.A.S.*, 1960, 958-964.

Les vocations ecclésiastiques. — (Allocution du 22 avril 1961. — *L'Oss. Rom.*, 22 avril 1961).

Le problème des vocations sacerdotales n'est pas moins urgent en Italie qu'ailleurs. Les statistiques établissent que le nombre des prêtres âgés, même fort âgés, l'emporte notablement sur celui des autres. Par ailleurs, la population italienne augmente environ de 400.000 âmes par an. Les migrations intérieures vers les grandes agglomérations viennent encore accroître les difficultés d'une répartition adéquate des forces sacerdotales [1].

Au lendemain presque du 70e Congrès National des Œuvres catholiques de France, consacré à la « Pastorale des Vocations sacerdotales et religieuses » [2], l'Italie a tenu son premier Congrès national des vocations ecclésiastiques. Outre les 350 directeurs italiens de l'Œuvre des vocations, la présence de délégués officiels de la même Œuvre d'Autriche, d'Allemagne, de France, de Belgique, de Hollande, d'Angleterre, d'Espagne, de Portugal, de Suisse, témoignait de l'intérêt que toutes les nations d'Europe portent au problème. Vingt autres pays avaient des représentants.

Le 21 avril le Souverain Pontife a reçu en audience les Congressistes. Après s'être réjoui de l'heureux succès de l'initiative du cardinal Pizzardo et de la S. Congrégation des Séminaires et des Universités, il a développé devant ses auditeurs le rôle propre du prêtre dans l'éveil et la culture des vocations.

« La question choisie a fait ressortir la tâche irremplaçable du clergé pour la préparation et le soin des vocations, dans le but d'encourager de plus en plus les prêtres à donner à un tel problème la place prééminente dans l'exercice du ministère pastoral.

C'est là précisément que se trouve le point saillant de la question : la vie des saints prêtres le proclame avec la plus grande efficacité, et l'expérience de chacun de vous peut en donner un témoignage évident. Le Pape qui vous parle conserve lui aussi sur ce point un de ses souvenirs les plus chers et les plus touchants.

Le souvenir de sa première Communion : quand, la cérémonie finie, son vénéré curé, considéré par tous les enfants comme un saint, le choisit pour avoir l'honneur d'écrire en présence de chacun son adhésion à l'Apostolat de la prière, première charge honorifique pour mettre à l'œuvre une innocence bénie et heureuse.

De même par la suite la familiarité respectueuse et pieuse de l'enfant, sous l'influence bienveillante de sa personne et de ses exemples, aboutit à une vocation sacerdotale si spontanée et si sûre qu'il ne lui vint jamais l'idée qu'il eût été appelé à la vie pour un autre but. Oh ! la grande efficacité des exemples admirés dans l'enfance comme instrument de la Providence pour ouvrir les yeux de l'enfant sur le grand idéal du sacerdoce. Façon de prier, façon d'enseigner, façon de parler, façon de vivre. Toujours une amabilité et une sagesse dignes et sereines. C'est là et toujours l'exemple d'un prêtre, vraiment tout à Dieu et aux âmes !

L'expérience de toute vocation confirme l'importance du ministère pastoral pour la formation des jeunes appelés au sacerdoce et rappelle à tout prêtre chargé d'âmes sa responsabilité et ses devoirs dans un domaine si délicat et si plein de promesses. C'est pour cela que Nous entendons vous confier certaines considérations, qui soient comme une confirmation des conclusions et des résolutions de ce Congrès.

---

1. *L'Avvenire del clero italiano*, dans *L'Oss. Rom.*, 16 avril 1960.
2. *La Doc. cath.*, 7 mai 1961, col. 567-582.

I. - Tout d'abord : *le respect et l'estime pour la grande dignité sacerdotale..*

Le prêtre chargé des âmes doit se proposer d'inculquer dans l'esprit des fidèles, particulièrement des plus sensibles et des plus généreux, une très haute conception de la dignité et de la mission sacerdotale.

La prééminence des facteurs techniques dans l'orientation de la civilisation moderne et les variations capricieuses d'un certain esprit mondain, entretenu par une presse et par des spectacles souvent vains et superficiels quand ils ne sont pas ouvertement nocifs et corrupteurs, voilent peut-être dans trop d'âmes la beauté suggestive d'un idéal supérieur, auquel on se donnerait durant les années les plus riches de promesse pour une vie d'apostolat et de générosité.

C'est spécialement au prêtre, en contact avec la partie saine et sensible du troupeau chrétien, qu'il appartient de faire resplendir aux yeux de ses fidèles, spécialement des adolescents et des jeunes gens, la beauté sublime de l'état sacerdotal, supérieur à toute autre tâche, même noble et ardue. Comme le soulignait en effet Notre Prédécesseur Pie XII de v. m. dans l'Encyclique *Mediator Dei,* « le Sacrement de l'Ordre distingue les prêtres de tous les autres chrétiens non consacrés, parce que c'est seulement eux qui, par vocation surnaturelle, ont été introduits à l'auguste ministère qui les destine aux autels sacrés et les établit comme instruments divins au moyen desquels la vie céleste et surnaturelle est communiquée au Corps mystique de Jésus-Christ... seulement eux qui sont marqués du caractère indélébile qui les fait ressembler au Christ prêtre » (*A.A.S.*, 39, 1947, p. 539). Oh ! quelle splendeur s'irradie de la figure de l'humble prêtre, ministre de salut et de grâce, dispensateur du pardon céleste, divinement absorbé dans la mission même de Jésus, jusqu'à Lui prêter sa voix, ses mains, ses gestes !

Plutôt que de déplorer la pénurie et l'insuffisance des vocations dans tant de parties du monde, il convient de mettre en lumière devant les jeunes gens l'ampleur du champ qui attend les ouvriers de la moisson, la beauté de l'idéal sacerdotal, afin que parmi les familles chrétiennes s'épanouissent de nombreuses vocations au sacerdoce.

II. - *La place des séminaires* dans le soin des vocations ecclésiastiques. Cette pensée Nous ramène aux études préférées de Notre jeunesse sacerdotale, qui, même au milieu des graves occupations de ces années fécondes, Nous poussèrent à approfondir quelque peu la connaissance de la préoccupation primordiale que le Concile de Trente manifesta au sujet du soin des âmes : c'est-à-dire ces séminaires diocésains, qui furent l'heureux accomplissement du projet de renouveau de la vie catholique. Nous fîmes une étude à ce sujet : « Les débuts du Séminaire de Bergame et Saint Charles Borromée », concernant — comme c'est tout naturel — l'application des décrets conciliaires dans le cadre de Notre diocèse d'origine.

Dans cette œuvre, Nous avons mis tout Notre amour pour ce qui peut être vraiment défini comme le jardin du diocèse : le séminaire où se développent et mûrissent les jeunes énergies de l'avenir, les ressources du bon travail pastoral, les promesses d'une jeunesse perpétuelle de vie sacramentelle et spirituelle dans la Sainte Eglise.

C'est pour Nous un réconfort de savoir que ce Congrès a été préparé par une année de travail dans les 19 régions conciliaires italiennes, au moyen de réunions spéciales des Recteurs de Séminaires et Directeurs diocésains des Œuvres pour les Vocations Ecclésiastiques. Les conclusions de ces rencontres sont là pour démontrer tout le zèle avec lequel les séminaires d'Italie cherchent à se rendre de plus en plus aptes à l'accomplissement de leur délicate et unique mission.

Courage, très chers fils, continuez sans interruption la sainte œuvre qui vous est confiée. Le jeune homme qui entre au séminaire avec de bonnes dispositions et avec la pureté d'intention est un dépôt sacré, qui doit être suivi avec toutes les

sollicitudes. Il trouve dans son séminaire le milieu le plus approprié pour former ses vertus humaines et chrétiennes, pour le fortifier contre les difficultés et les oppositions futures, pour le préparer au sacrifice. Il trouve des supérieurs diligents et exemplaires, paternels et compréhensifs, sévères lorsqu'il le faut, équilibrés, justes, patients. Il trouve des maîtres de sagesse céleste, avant même que d'érudition humaine, qui forment sa pensée et son cœur et le rendent sensible aux exigences des âmes encore plus qu'aux vaines curiosités d'une science qui serait une fin en elle-même. Il est formé, spécialement pendant les années décisives, à l'école de la charité et de l'apostolat, comme Nous avons tenu à l'exprimer dans un article du premier Synode Romain : « *Extremis praesertim studiorum annis doctrina et usus alumnis explanetur de catechismo tradendo, de sacris orationibus habendis, de Poenitentiae sacramento ministrando atque directione animarum... de aegrotis ac pauperibus invisendis, deque moribundis iuvandis* » (478, par. 3). Et encore : «*Qui sacrorum alumnos ad sacerdotium instituunt, ad id in primis operam conferant, ut eorundem iuvenum animi moresque ad pietatem cum primis probe conformentur; quoniam si secus acciderit, vel exquisitissima doctrina, ob superbiam et arrogantiam quae facile descenderet in animos, maximas edere poterit ruinas* » (479).

Le jeune séminariste est en outre soutenu et défendu dans sa persévérance par la vigilance paternelle des curés et par l'exemple du jeune clergé; et il est aidé dans les difficultés économiques. Nous aimons à penser que, sur ce point, les prêtres d'aujourd'hui sauront rivaliser avec leurs confrères du passé pour offrir un exemple édifiant et un stimulant aux membres de l'Œuvre pour les Vocations et le laïcat toujours sensible et généreux. Oh! combien peut-on et doit-on faire pour que le don de Dieu, qu'est la vocation, opportunément choisie, aidée et entourée de soins, puisse arriver à son plein épanouissement dans le sacerdoce saint et sanctificateur! C'est donc là ce que Nous suggère l'œuvre des séminaires dans la culture des vocations ecclésiastiques.

III. - Une troisième pensée Nous est enfin offerte par les données des statistiques que Nous avons toujours dans Notre pensée et devant Nos yeux. Certes, les considérations que suscite le nombre des prêtres, malheureusement inférieur aux exigences d'une population en augmentation constante et d'un ministère pastoral très complexe, justifient les anxiétés des Pasteurs. Les paroles douloureuses de Jésus, qui résonnent à travers les millénaires, conservent leur accent de vérité et d'enseignement : « La moisson est grande, mais les ouvriers sont en petit nombre » (*Luc*, 10, 2). Toutefois le nombre des nouveaux prêtres et spécialement des élèves des petits séminaires fait présager une nouvelle floraison plus heureuse des grands séminaires pour les années futures. Cela donne une grande consolation.

Mais un prêtre ne s'improvise pas, une vocation ne se fait pas toute seule. Il faut donc travailler. Tous d'accord et avec bonne volonté : d'abord les prêtres puis les bons laïcs, les parents, chacun selon les indications de ses possibilités, mais sans hésitations ni craintes.

Le travail de celui qui récolte les épis n'est pas compliqué. Dans sa simplicité, il demande seulement un cœur ouvert et empressé, de l'intuition et de la discrétion, un zèle sincère et un amour de Dieu. Il suffit de suivre le sillon, c'est-à-dire la trace de la Providence : découvrir un signe, respecter un secret, réchauffer une idée, en saisissant le bon moment pour orienter, conseiller, soutenir d'une main légère et ferme aux moments de crise et de tentation.

Et surtout, il faut prier et faire prier, selon l'exhortation persuasive de Jésus : « Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson » (*Luc*, 10, 2).

Nous voulons précisément conclure Nos paroles par une imploration ardente et confiante au Père céleste, *ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur* (*Eph.*, 3, 15), afin qu'il envoie des prêtres nombreux et saints; Nous Nous adressons à la Mère de Jésus et Notre Mère, qui a été auprès des Apôtres au Cénacle, priant en silence; aux Saints Apôtres, les Douze premiers, et à tous les autres qui les suivirent, afin qu'ils continuent à répandre les trésors de leur exemple et de leur intercession la plus efficace.

Mais Nous voulons aussi étendre Notre supplication à Notre clergé bien-aimé, pour qu'il resplendisse de ces vertus qui deviennent un attrait pour les âmes toutes jeunes et une impulsion et un encouragement pour les jeunes gens, en suscitant ainsi une floraison continue de vocations, qui sont l'honneur et le salut de notre peuple chrétien.

Et Nous Nous adressons encore aux familles fidèles et généreuses, afin qu'elles considèrent comme le plus grand honneur qui puisse leur arriver sur la terre quand elles ont la possibilité d'offrir au Seigneur un prêtre, qui sera leur couronne de joie et de consolation dans la vie et à la mort et spécialement au Paradis. Qu'elles sachent conserver chez elles une atmosphère sereine et joyeuse, laborieuse et pure, où les menaces des tempêtes se fassent entendre, mais comme en un lointain écho; qu'elles aient la force d'accomplir joyeusement le détachement, quand le Seigneur le demande. Qu'elles soient la précieuse réserve de cœurs ardents, empressés à répondre à l'appel céleste à travailler pour le Royaume de Dieu.

Vénérables Frères, très chers fils. Permettez-vous au Pape qui vous parle de vous confier une peine qu'il conserve toujours dans son cœur? Certes, il est naturel et juste que Nous Nous occupions et que Nous Nous soucions de la formation et du nombre approprié des futurs prêtres pour les diocèses d'Italie et d'Europe. Mais c'est avec anxiété que les yeux se tournent vers toutes les nations du monde et, particulièrement, celles de l'Amérique Latine, où l'ampleur des territoires, l'augmentation rapide de la population, les ajustements politiques et économiques ont contribué, avec d'autres causes, à retarder, à rendre difficile la solution du grave problème des vocations et des aspects particuliers de l'action pastorale selon les exigences accrues des temps.

Nous aimons à regarder en avant avec la confiance qui anime la Commission Pontificale pour l'Amérique Latine, elle qui a su faire le point de la situation et suggérer des remèdes appropriés.

La conscience du Pape est anxieuse sur ce point.

Laissez-Nous formuler le vœu que les diocèses d'Italie non seulement pourvoient bientôt et largement à leurs nécessités, mais soient aussi en mesure — spécialement ceux du Nord — d'offrir à l'Eglise les précieuses énergies de leurs fils, invités à se tourner avec amour vers les champs immenses des diocèses doublement frères de l'Amérique Latine. »

Bibliographie

THEOLOGIE

Saint Thomas d'Aquin. — *Somme Théologique. L'œuvre des six jours.* 1ª, qu. 65-74. Edit. H.-D. Gardeil, O.P. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1960. 16 × 10 cm., 338 p. Prix : 8,10 NF.

Cette partie de la *Somme Théologique* est consacrée à la création du monde corporel. C'est un commentaire du premier chapitre de la Genèse, pour lequel saint Thomas puise largement dans les travaux des Pères de l'Eglise, ses devanciers en pareil travail. Comme eux, il fait appel à une cosmologie aujourd'hui périmée. Le lecteur devra donc — la « prière d'insérer » nous en avertit — faire le partage entre les données scientifiques qui n'ont plus cours et la pensée de saint Thomas qui conserve sa valeur, notamment dans ses vues théologiques profondes sur la souveraineté absolue et la sagesse de Dieu dans sa création. Il y sera aidé par les notes du R. P. Gardeil et par le commentaire dans lequel il esquisse à grands traits l'histoire de l'interprétation catholique de l'œuvre des six jours (qu'il s'obstine à dénommer « Hexaéméron », alors que le français possède le terme, nettement plus harmonieux, d'« Hexaméron »). L. Renwart, S. J.

S. Thomas d'Aquin. — *Somme Théologique. L'Eucharistie.* Tome I. 3ª, qu. 73-78. Edit. A.-M. Roguet, O.P. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1960, 16 × 10 cm., 444 p. Prix : 9,90 NF.

On souhaitait depuis longtemps que parût dans cette collection la traduction française du traité de l'Eucharistie qui est un des plus remarquables de saint Thomas, au point que les Conciles de Florence et de Trente n'ont guère fait que reprendre sa doctrine. Le P. Roguet s'est chargé de cette tâche. Ce premier tome comprend les questions 73 à 78 de la *IIIª pars* sur la sacramentalité de l'Eucharistie, sur sa matière et sa forme. La traduction est exacte en évitant le piège du mot-à-mot. Les notes explicatives et les renseignements techniques visent simplement à éclairer la lecture de saint Thomas. On ne leur demandait pas plus. Commentant ces questions qui traitent principalement de la transsubstantiation et du mode de la présence réelle, le P. Roguet a su mettre en relief la vigueur avec laquelle saint Thomas se réfère aux paroles consécratoires, à la tradition de l'Eglise et à l'évidence sensible. Sa robuste confiance en la raison humaine s'allie à un profond respect du mystère. Même aux prises avec d'autres objections que celles qu'a rencontrées saint Thomas, le théologien moderne ne relira jamais sans profit ces pages où apparaissent une notion très ferme de la structure sacramentelle et une grande précision de terminologie. J. Bouvy, S. J.

M. J. Nicolas, O.P. — *L'Eucharistie.* Coll. Je sais - Je crois, Encyclopédie du catholique au XXe s., 52. Paris, Fayard, 1959, 19 × 14 cm., 123 p. Prix : 3,50 NF.

C'est le traité dogmatique de l'Eucharistie proposé aux lecteurs de cette collection selon le plan classique. Données de la foi tirées de l'Ecriture et du Magistère. Explications théologiques sur la structure sacramentelle, la présence réelle, le sacrifice et la communion. Cette seconde partie — la plus longue — présente une doctrine solide dans un langage simple. Pourtant, tout ce que ces lignes renferment sous leur concision ne sera perçu que par ceux qui ont pris un grade en théologie. Et par contre, à vouloir se faire entendre

d'un public non initié, les pages qui introduisent aux notions de présence, de substance et d'accident manquent quelque peu de netteté. Une troisième partie traite de la pratique cultuelle de l'Eucharistie et fait place aux directives de ce siècle concernant la communion fréquente et la participation active des fidèles au sacrifice. De bonnes pages sur la place de ce sacrement dans l'économie chrétienne terminent l'ouvrage. J. Bouvy, S. J.

R. PRENTER. — *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik. 2. Erlösung.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1960, 24 × 16 cm., p. 271-554. Prix : 14,50 marks.

Ce second volume achève la *Dogmatique* (pour le premier, voir *N.R.Th.*, 1960, p. 421). Sous le titre général de « Rédemption », on y trouve étudié le « Dieu de la rédemption » et « l'homme de la rédemption ». La première partie est une présentation de la christologie, la seconde expose les thèmes de la justification, du Saint-Esprit, des moyens de rénovation (baptême, ministère de la Parole, Cène), de l'Eglise de la Parole et de la Foi, enfin de la glorification (parousie et jugement). Cet exposé que W. Lohff qualifiait comme « une œuvre remarquable par la densité du contenu et la clarté de la forme » intéressera tous les théologiens catholiques soucieux de se tenir au courant des positions luthériennes actuelles. L. Renwart, S. J.

J.-F. BONNEFOY, O.F.M. — *La primauté du Christ selon l'Ecriture et la tradition.* Rome, Herder, 1959, 24 × 17 cm., XII-467 p. Prix : 4.800 lires.

La mort surprit l'auteur tandis qu'il mettait la dernière main à ce volume, couronnement d'une carrière où nombreuses furent les publications consacrées au même thème. Abandonnant délibérément la « trop fameuse et insoluble question hypothétique » (Le Christ se serait-il incarné si Adam n'avait point péché?), l'auteur interroge la révélation, Ecriture et Tradition : tant sur la primauté du Christ que sur les corollaires qui découlent de cette thèse capitale, la réponse, conclut-il, est formelle. La plus grande partie du livre est constituée par une enquête biblique. Dans l'Ancien Testament, trois passages des livres sapientiaux retiennent surtout l'attention de l'auteur : *Prov.*, 8, 22-9, 6; *Eccli.*, 24, 1-21; *Sap.* 7, 22-8, 1 et 9, 9-11, 4. Il en donne « une exégèse littérale christologique suivie, conforme à toutes les exigences de l'interprétation littérale, notamment à la loi du contexte, et à celles, plus impérieuses, du dogme catholique » (p. 143). Dans le Nouveau Testament, deux textes de saint Paul sont l'objet d'une étude approfondie : *Coloss.*, 1, 12-20 et *Ephésiens.* Dans une synthèse doctrinale, l'auteur dégage en conclusion la triple causalité seconde du Christ : causalité finale, causalité exemplaire, causalité efficiente. Il en déduit la priorité absolue de la prédestination du Christ et sa primauté absolue et universelle.

Cette étude solide, abondamment documentée, intéressera tous ceux qui étudient le dogme christologique. Ses conclusions seront-elles admises par tous? C'est peu probable, et pas seulement, ni même principalement à cause des querelles d'écoles qui ont si longtemps opposé sur ce point thomistes et scotistes. Car le problème touche de trop près à la question, actuellement si discutée, des sens scripturaires, pour que sa solution ne dépende point de la position que l'on prendra en cette matière, où l'unanimité est loin d'être réalisée. Et, avouons-le bien simplement, les prises de position, nécessairement fort brèves, de l'auteur à propos des sens scripturaires ne nous ont point entièrement satisfait. La mort l'a empêché de réaliser son projet de publier l'essai de sémantique sacrée qu'il avait d'abord eu l'intention d'insérer en tête de cet ouvrage, en guise de justification de la méthode exégétique qu'il y utilise. Souhaitons que les notes qu'il laisse aient atteint un stade de rédaction qui en rende possible la publication posthume, car ce document rendrait service pour une meilleure appréciation des arguments principaux de l'auteur. L. Renwart, S. J.

L. RICHARD. — *Le mystère de la rédemption.* Coll. Bibliothèque de

Théologie. Série I : Théologie dogmatique, vol. 1. Tournai-Paris, Desclée & Cie, 1959, 23 × 16 cm., XII-300 p.

Cette refonte de l'ouvrage paru en 1932 sous le titre *Le dogme de la rédemption* fut la dernière œuvre de l'auteur, rappelé à Dieu tandis qu'il entreprenait la toilette du manuscrit. Si les grandes lignes de l'ouvrage ont été conservées, tous les chapitres ont été refondus pour répondre aux progrès réalisés en ces dernières décades par les sciences sacrées. Des deux parties du livre, la plus importante est consacrée à l'étude du mystère de la rédemption dans l'Ecriture et la Tradition : sa préparation dans l'Ancien Testament — sa révélation telle que nous l'ont transmise les Synoptiques, S. Paul et S. Jean — son exposé par les Pères (pages remarquables sur S. Irénée) -- les systématisations scolastiques — l'attitude des protestants — la réaction catholique au Concile de Trente et à l'époque moderne. La seconde partie, plus brève, mais non moins dense, présente une synthèse doctrinale centrée sur l'amour de Dieu, fondement de la divine initiative rédemptrice qui se manifeste par l'incarnation, de la kénose à la croix, par la résurrection comme mystère de salut, par l'universalisation de celui-ci grâce à l'Eglise. L'on est frappé en lisant ces pages non seulement de l'abondante information de l'auteur, mais surtout de la sagesse avec laquelle, dans les questions controversées, il choisit les positions à la fois doctrinalement fondées et théologiquement pleines d'avenir. Faute de pouvoir tout citer, signalons du moins les trois pages où il traite du sort des enfants morts sans baptême : comme exposé serein et équilibré de l'état actuel de cette question qui préoccupe tant de nos contemporains, nous avouons ne rien connaître de mieux.

L. Renwart, S. J.

A. Winklhofer. — *Das Kommen seines Reiches.* Von den Letzten Dingen. Francfort, J. Knecht, 1959, 21 × 13 cm., 346 p.

Y a-t-il un ordre traditionnel de présentation des fins dernières? L'auteur constate que non et se trouve dans l'obligation de choisir son propre plan. Celui-ci lui est donné par le thème de la « venue du Règne » : autour de cette donnée biblique et traditionnelle, les divers éléments d'un *de novissimis* s'ordonnent au mieux dans leur ordre chronologique par rapport à cet événement : caractère eschatologique de l'existence, ouverte sur les grandes perspectives de l'au-delà — dépassement de la mort (l'immortalité et ses preuves) — nature et sens de la mort du chrétien — jugement particulier -- le mystère d'iniquité (enfer et damnation) — le purgatoire — la béatitude avant le jugement dernier (le ciel) — les temps intermédiaires — la seconde venue du Seigneur — le jugement des vivants et des morts (jugement dernier) — la résurrection de la chair — la rénovation de toutes choses (les cieux nouveaux et la nouvelle terre). Ce simple énoncé laisse pressentir quel enrichissement doctrinal découle pour ce traité du fait d'être replacé dans la perspective de l'histoire eschatologique de l'humanité. Signalons encore quelques positions intéressantes prises par l'auteur : la principale raison que l'on a de croire que mourir est un acte conscient est qu'ainsi le chrétien peut vraiment unir l'offrande de sa mort à celle que le Christ a faite à son Père ; — il existe en enfer une foi surnaturelle sans amour ni espérance ; — sans être une expression métaphorique, le « feu » de l'enfer ne désigne pas nécessairement une créature matérielle spéciale : on peut le comprendre de l'ensemble de la création en tant que celle-ci, par sa perfection même, est comme une fournaise pour celui qui s'est volontairement fixé dans le désordre radical ; — pour décrire le purgatoire, il convient de parler, non d'un « enfer temporaire », mais plutôt d'une « antichambre du ciel » : quelque réelles que soient les souffrances des âmes du purgatoire, elles sont une purification pleine d'amour et d'espérance, non une participation temporaire au sombre désespoir des damnés. Enfin un dernier chapitre de « notes théologiques » étudie brièvement les questions discutées à propos desquelles le corps de l'ouvrage avait pris position ; il fournit aussi les références qui permettront une étude plus poussée des autres opinions. Puissent ces quelques indications faire pressentir toute la richesse de ces pages, que nous recommandons vivement à tous ceux qu'intéresse la théologie des fins dernières.

L. Renwart, S. J.

Coll. Monumenta christiana selecta, III, V, VI et VII. Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 21 × 14 cm.

1. Mgr P. Glorieux. — *Autour de la spiritualité des anges.* 72 p.
2. Abbé M. Huftier. — *La charité dans l'enseignement de saint Augustin.* 176 p.
3. Mgr P. Glorieux. — *Prénestorianisme en Occident.* 64 p.
4. Chan. J. C. Didier. — *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise.* 197 p.

Ces quatre fascicules inaugurent la section « Dossiers » de cette nouvelle collection, dirigée par le Chanoine J. C. Didier, professeur à la Faculté de Théologie de Lille. Sans viser à réaliser toujours des dossiers exhaustifs, les auteurs ont veillé non seulement à ne négliger aucun texte important, mais encore à fournir loyalement les textes discutés ou prêtant à difficulté; de plus ils se sont efforcés de « donner aux textes cités suffisamment de contexte pour les rendre facilement intelligibles sans avoir recours aux éditions intégrales ».

1. Si l'enseignement de l'Eglise est formel sur l'existence des anges, leur pure spiritualité est-elle donnée de foi ou conclusion théologique? Le fascicule où Mgr Glorieux rassemble les principales pièces à verser au débat fournira au théologien les éléments de réponse.

2. Sans avoir consacré *ex professo* aucune œuvre à traiter de la charité, saint Augustin n'en mérite pas moins le titre de docteur de la charité. L'on saura gré à M. Huftier, qui connaît bien saint Augustin, d'avoir groupé systématiquement les textes où celui-ci nous parle de la reine des vertus.

3. Ce que l'on a nommé « le prénestorianisme occidental » (bien qu'il n'ait probablement aucun lien direct de parenté avec l'erreur de Nestorius) comporte deux épisodes principaux : celui de Leporius (vers 420) et la consultation demandée en Espagne par Vidal et Tonancio.

4. Le baptême des enfants est un cas particulièrement typique de développement du dogme « de l'implicite vécu à l'explicite connu ». Aussi est-ce chronologiquement que le chan. Didier répartit les pièces du dossier : des origines chrétiennes à Pélage — Saint Augustin et sa lutte antipélagienne — du V^e^ au X^e^ siècle — des hérésies cathares au concile de Trente.

L'intérêt de ces instruments de travail, fruit de patientes recherches effectuées par des maîtres qualifiés, nous incite à présenter deux suggestions. Lorsque Mgr Glorieux cite des textes grecs, il en donne en même temps la traduction en latin; le chan. Didier, lui, se contente du grec, mais son dossier est enrichi de précieuses annotations. Nous supposons qu'un des buts de cette collection est de mettre entre les mains des étudiants en théologie des instruments de travail leur facilitant le contact avec la pensée patristique. Dans ces conditions, ne serait-il tout d'abord pas du plus haut intérêt que chaque dossier soit accompagné d'annotations dans le genre de celles que le chan. Didier a rédigées pour « Le baptême des enfants »? En second lieu, ne serait-ce point accroître de beaucoup l'utilité de ces recueils que d'en faire des dossiers bilingues (traduction française et texte original — ce dernier en note) à l'imitation de l'excellent « dossier » eucharistique donné par le P. Solano dans la *Biblioteca de Autores Cristianos*?

L. Renwart, S. J.

S. Pera, O.F.M. — *Historical Notes concerning Ten of the Thirty-One rigoristic Propositions condemned by Alexander VIII (1690).* Coll. Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas S. Theologiae. Theses ad Lauream, N° 133. Rome, 1960, 23 × 16 cm., 134 p.

Après une introduction qui retrace brièvement l'histoire du décret du Saint-Office du 7 décembre 1690 et explique le choix des propositions commentées, l'auteur étudie en détail les propositions 9, 10, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 25 et 26. Après l'énoncé de la proposition telle qu'elle se trouve dans le décret de condamnation, le P. Pera nous donne une brève notice bio-bibliographique sur l'au-

teur et l'ouvrage visés; vient ensuite un exposé et la citation du texte et du contexte d'où est extraite la proposition, suivis de l'examen des griefs qu'on lui faisait et des censures portées par les consulteurs du Saint-Office, recherche que l'auteur conclut en montrant dans quel sens la proposition lui paraît condamnable et si ce sens se trouve ou non dans l'ouvrage incriminé. Le tiré à part ajoute au texte paru dans les *Franciscan Studies* 20 (1960), p. 19-95, deux inédits (les listes des 238 et des 105 propositions à condamner soumises au Saint-Office par le P. Porter, O.F.M.) et huit pages de bibliographie. Ce travail solide, qui s'appuie sur de nombreux documents d'archives, constitue un excellent commentaire de ces condamnations. Il fait honneur tant à l'auteur qu'aux professeurs qui ont dirigé ses recherches. L. Renwart, S. J.

A. C. Bridge. — *Images of God.* An Essay on the Life and Death of Symbols. Londres, Hodder & Stoughton, 1960, 22 × 14 cm., 158 p. Prix : 16 sh.

Après avoir décrit le symbole comme le point de rencontre d'un phénomène sensible et d'une réalité immatérielle et transcendante, l'auteur établit un parallèle intéressant entre l'œuvre d'art et les expressions de la foi chrétienne. La différence entre l'œuvre d'art authentique et le pastiche tient à ce que, dans l'une, l'image (ou réalité sensible) s'efface devant la réalité immatérielle qu'elle rend présente, tandis que l'autre, uniquement préoccupé d'imiter des techniques, réalise « un corps sans âme ». De même, la présentation du message chrétien au monde moderne est trop souvent un pastiche, attachée qu'elle est à la lettre de certains récits (ceux de l'enfance du Christ, par exemple) ou de certaines formulations dogmatiques (inévitables en leur temps, pense l'auteur). Tout en reconnaissant que la route qu'il indique sera longue et ardue, il voit la solution à ces difficultés non dans une démythologisation brutale, qui rejetterait comme sans valeur tout ce qui n'est pas strictement historique, mais dans un retour au symbolisme. Malgré de très intéressantes suggestions, il sera impossible à un catholique de suivre l'auteur dans ses essais de réinterprétation symbolique de la définition de Chalcédoine ou du dogme de la Trinité, pour prendre deux exemples donnés par celui-ci. L. Renwart, S. J.

J. Hornef. — *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?* Vienne, Herder, 1959, 19 × 12 cm., IV-192 p. Prix : 45 S.

— *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?* Coll. « Rencontres », 57. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 6 N.F.

— *Il diaconato.* Prospettive per un rinnovamento. Brescia, Morcelliana, 1961, 19 × 12 cm., 148 p. Prix : 500 lires.

Si le prochain concile œcuménique vient à délibérer sur la structure de l'Eglise et en particulier sur celle du sacrement de l'Ordre, il ne pourra guère éluder la question d'un renouveau du diaconat sur lequel se constitue depuis plusieurs années un important dossier que P. Winninger a fait connaître aux pays de langue française (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 643) et dont le livre de M. Hornef est une pièce maîtresse. De plusieurs côtés dans le monde, on souhaite en effet une restauration de la fonction diaconale actuellement réduite dans la pratique à n'être plus qu'une étape obligatoire vers la prêtrise, exercée pendant quelques mois à peine. Les nécessités pastorales présentes, diverses sans doute selon les pays, urgent le renouveau du diaconat comme fonction autonome telle que l'a connue l'Eglise primitive et qui se définirait par des charges précises : œuvres de charité en relation avec le sacrifice eucharistique, prédication et collation de certains sacrements, liaison entre les fidèles et le prêtre qui se verrait ainsi déchargé des trop nombreuses tâches qui encombrent son ministère proprement sacerdotal. M. Hornef n'ignore pas les objections que ne manquent pas de faire ceux qui, victimes de préjugés, confondent renouveau et nouveauté. Il faudra sans doute rompre avec une coutume sclérosée au cours des derniers siècles mais pour re-

trouver, dans la plus pure tradition de l'Eglise, un élément important de la hiérarchie d'ordre. Des difficultés pratiques surgiront : quelle formation recevront ces diacres, exerceront-ils leurs fonctions à plein temps ou en marge d'une profession séculière? Autre question qui touche à la discipline ecclésiastique actuelle : permettra-t-on la collation du diaconat à des hommes mariés? Nous reconnaissons avec l'A. que cette éventualité, qui dépend évidemment des décisions de l'Eglise, n'affectera pas ou guère le recrutement sacerdotal et ne met pas en cause le célibat des prêtres. Le ton de l'ouvrage est celui d'un homme que les circonstances de la vie et un ardent désir de servir l'Eglise ont fait un promoteur de la cause; mais il reste toujours mesuré, judicieux et soumis. Il y a quelques parties faibles : celles entre autres qui traitent de la structure du sacrement de l'Ordre; mais il faudrait bien que toute une équipe de théologiens se mettent à la tâche. — La traduction française est loin d'être parfaite : en plusieurs endroits, la langue est incorrecte, la tournure germanique trop évidente, la terminologie théologique imprécise. La traduction italienne est meilleure et l'ouvrage a été complété par la bibliographie récente sur le sujet. J. Bouvy, S. J.

D. Bonhoeffer. — *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. E. Bethge. I-III. Munich, Chr. Kaiser, 1958, 1959, 1960, 20 × 13 cm., 552, 668 et 571 p.

Dietrich Bonhoeffer a été, en même temps qu'un bon théologien, une des personnalités marquantes du mouvement œcuménique en Allemagne protestante, et aussi, quand Hitler étendit sa domination sur son pays, de l'opposition religieuse et politique à son régime. Sa courte carrière ecclésiastique est caractérisée par son dynamisme et son activité débordante. Après ses études théologiques à Berlin sous la direction de R. Seeberg et Harnack, il obtient un *Stipendium* qui lui permit un séjour d'un an à l'Union Theological Seminary de New-York (1930-1931). A son retour il est nommé aumônier des étudiants de la Technische Hochschule à Berlin. Divers séjours à l'étranger, en Espagne, aux Etats-Unis, en Angleterre, une participation active à l'association mondiale de la jeunesse dont il fut secrétaire, et à de multiples congrès d'inspiration œcuménique durcirent de plus en plus les traits universalistes de sa personnalité. Aussi quand l'orage commença à gronder en Allemagne son choix fut vite pris. Dès le début il se range sans hésiter dans la Bekennende Reiche. Ses relations œcuméniques ne cessent pas même après l'entrée en guerre de l'Angleterre contre l'Allemagne. Sa rencontre à Stockholm en 1942 avec l'évêque de Chichester pour l'informer jusque dans le détail de la volonté de résistance au régime des protestants et catholiques allemands est bien connue. Ainsi se greffe sur son activité œcuménique et en y interférant profondément, une seconde qui lui est en quelque sorte complémentaire : sa lutte contre l'oppression hitlérienne, à la fois religieuse et politique, mais toujours menée au nom d'un idéal religieux imperméable à toute compromission. Appelé à diriger en 1935 le Predigerseminar de Finkenwalde, qui fut par deux fois fermé par ordre des autorités gouvernementales, il finit par être arrêté en 1943, et englobé, aux derniers jours de la guerre, dans les massacres qui décimèrent les rangs des dirigeants de la résistance. Il n'est pas difficile, après cet exposé, de se rendre compte de ce que signifie cette édition des *Gesammelte Schriften* de Bonhoeffer. Bonhoeffer est vraiment un témoin hors pair d'une génération, d'une époque, d'un milieu religieux dont il durcit les traits presque à l'extrême. Et c'est sans doute cette valeur de témoignage qui rend durable son œuvre écrite. Celle-ci éclaire à la fois l'histoire du mouvement œcuménique, de l'Eglise luthérienne et du peuple allemand à une époque particulièrement tourmentée. Elle exprime aussi la tendance religieuse profonde d'une partie de l'Eglise luthérienne allemande, à la fois libératrice de toute compromission politique, purifiée et rénovée par l'épreuve. Les éditeurs de ces *Gesammelte Schriften* se sont efforcés de tout recueillir : lettres, articles, documents, parfois confidentiels, conférences, communications et discussions de congrès, leçons universitaires, sermons, etc. A vrai dire, beaucoup a été détruit, et de ce qui reste, tout n'a pas encore pu être rassemblé, tout, également, n'a pas la même valeur documentaire. Tout conspire cependant pour aider à reconstituer la physionomie morale, spirituelle et humaine d'un homme qui fut, par delà sa propre person-

nalité, le « représentant » d'une époque et d'une attitude que, vingt ans après l'événement, il nous devient déjà difficile de saisir. Le premier volume groupe ce qui se rapporte à l'œcuménisme (1928-1942), le deuxième à la résistance et au séjour à Finkenwalde (1933-1943), les deux volumes interférant d'ailleurs assez fortement, le troisième recueille plus particulièrement l'élément théologique et pastoral (1927-1944) ; le quatrième enfin, qui reste à paraître, sera consacré aux commentaires et à la prédication. Bien que Bonhoeffer se soit trouvé plus orienté, par son tempérament et la force des choses, vers la pratique que la spéculation, le théologien ne lira pas sans intérêt ses jugements sur le protestantisme américain dont il acquit une vision assez mêlée au travers de ses contacts à l'Union theological Seminary ainsi que ses leçons et conférences à l'Université de Berlin durant son court enseignement (1931-1933). Plusieurs de celles-ci témoignent de l'excellence de son jugement et de la maturité de sa formation théologique.

Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE

E. Peterson. — *Frühkirche, Judentum und Gnosis.* Studien und Untersuchungen. Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 23 × 15 cm., 380 p. Prix : 38 marks.

Ce recueil groupe 23 articles écrits depuis 1944 par Peterson en 18 publications différentes, revues ou Mélanges, allemandes, italiennes et françaises principalement. Elles sont centrées sur la trilogie : Eglise antique (surtout anténicéenne), judaïsme, gnose. Bien qu'il s'agisse d'articles récents, il n'en est aucun qui n'ait subi quelque remaniement et parfois, assez profond. On saisit sur le vif, en ce fait, le tempérament scientifique de Peterson, insatiable de détails, de précisions, jamais satisfait de l'acquis, préoccupé de ne rien laisser échapper qui puisse mieux éclairer un texte ou un sujet tant par sa base documentaire que par des perspectives nouvelles ou renouvelées. Si le thème général est suffisamment exprimé par le titre du recueil, l'analyse du contenu est plus malaisée. Chaque article est un tout en soi, recherche portant sur un point précis et de détail, d'envergure réduite, et inexorablement nuancé. Il y a là de la Patrologie, et de la bonne, mais toujours en « paillettes », paillettes d'or si l'on veut, mais paillettes tout de même, sur l'intitulé de la Lettre du pape S. Clément, sur la Didachè, sur les rapports entre l'*Adversus Iudaeos* du Ps. Cyprien et l'homélie sur la Passion de Méliton de Sardes (dont Peterson maintient fermement l'authenticité contre Nautin, et avec pertinence), sur divers passages du *Pasteur* d'Hermas, sur le *Physiologus* et le caractère encratiste de son ascèse, sur beaucoup d'autres choses encore. La littérature apocryphe (que Peterson connaît admirablement bien) n'a pas été scrutée avec moins de vigueur, l'*Apocalypse de Pierre* et les *Acta Pauli* en particulier. Le judaïsme a aussi plus d'une fois retenu son attention tant dans ses textes que dans ses usages, liturgiques ou autres. Plusieurs passages du N.T., enfin, ont été interprétés d'une façon plus nuancée grâce à la projection sur ces textes du contexte juif, chrétien et gnostique des premiers siècles. La méthode de Peterson rappelle celle de Fr. Jos. Dölger. Elle l'égale, si même elle ne la surpasse, par l'acribie des recherches, l'ampleur de la documentation, la volonté de ne rien tenir pour vrai qui ne soit prouvé décisivement, et de ne tendre à la synthèse qu'après de lentes et patientes recherches de détail. Plus concentrée peut-être sur le contexte strictement religieux que celle de Dölger, sa critique reste moins ouverte aux données de la culture et de la civilisation gréco-latine. Simple question de nuances après tout ! Comme Dölger, Peterson appartient à la classe des savants qui bâtissent lentement mais méthodiquement, patiemment et sûrement, et aussi, faut-il le dire, pour la postérité...

Ch. Martin, S. J.

Hegesippus. — *Historiae libri V.* Pars posterior : *Praefationem Caroli Mras et Indices Vincentii Ussani continens.* Coll. Corpus Scrip-

torum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXVI. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960, 23 × 15 cm., p. L, 425-628. Prix : 180 S.

De cette *pars posterior* de l'édition de l'*Histoire* d'Hégésippe, il y a peu de choses à dire puisqu'elle ne fait que pourvoir l'édition du texte déjà entièrement publié par Ussani en 1932, d'une Introduction et de ses *Indices*. De quoi remplir cependant un juste volume de 250 pages ! Ussani est mort en 1952, sans avoir écrit son Introduction, ni même, semble-t-il, avoir laissé de notes et papiers susceptibles d'aider à la mettre sur pied. Quant aux *Indices* (citations de l'Ecriture et des auteurs anciens, des noms propres et de choses, du vocabulaire ou *Index grammaticus*) le dernier a dû être soigneusement revisé et complété. Lourde tâche donc, et méritoire, pour le successeur bénévole, — en l'occurrence M. Mras, malgré son âge et ses autres travaux, — que de mener à bon terme un travail aussi peu achevé ! Celui-ci l'a fait avec l'aisance et la bonhomie d'un vétéran chevronné des études philologiques. Sur photos ou films acquis à nouveaux frais, ou par le moyen d'obligeantes collations exécutées sur place par des amis, il a refait la description et l'histoire de la tradition manuscrite sur laquelle est basé le texte d'Ussani. Il y a parfois ajouté quelque détail nouveau et intéressant (p. ex. au sujet du *Mediol. Ambros.* C 105). Il n'a pas hésité non plus à s'enfoncer dans les ténèbres particulièrement épaisses de la question de l'auteur (ou traducteur ?) : ni Jérôme, ni Ambroise, ni l'Ambrosiaster, ni Gaudentius, à la rigueur peut-être Isaac le juif mais la chose n'est pas prouvée... Rien non plus à voir avec le Josèphe slave ! Sauf imprévu ce dernier problème restera longtemps encore sans solution positive valable... Ch. Martin, S. J.

Sozomenus. — *Kirchengeschichte*. Hrsg. v. J. Bidez u. G. C. Hansen. Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, Akademie Verlag, 1960, 25 × 18 cm., LXVIII-525 p. Prix : 77 marks broché ; 80 marks relié.

Inutile de disserter longuement sur l'importance de la publication de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène dans la collection des *Griechischen christlichen Schriftsteller*. Cet écrivain fait partie de la trilogie des historiens continuateurs d'Eusèbe : Théodoret, Socrate, Sozomène (le moins original des trois, il est vrai) dont les « Histoires ecclésiastiques » constituent le plus net de nos informations sur les événements survenus dans l'Eglise depuis Eusèbe jusqu'au premier tiers du V^e^ siècle inclusivement. Grande est donc la satisfaction de posséder, enfin, de cette œuvre un texte critique valable. Et d'autant plus grande qu'elle s'est fait plus longtemps attendre. J. Bidez, qui en avait reçu la charge en 1902 et fortement poussé l'élaboration jusqu'en 1914, est mort en 1945 sans avoir pu l'achever. Guerres mondiales, surcharge ou variété des occupations, santé, sont les classiques explications de tels retards. La tâche du successeur de Bidez, G. C. Hansen, est restée lourde. Dans l'impossibilité de mettre la main sur les travaux préparatoires à l'Introduction déjà effectués par Bidez, il a fallu en composer une à nouveaux frais ; faire subir au texte lui-même une dernière, mais sévère révision, enfin mettre sur pied les Tables, inexistantes. Cela situe assez bien la part qui revient à chacun des deux éditeurs. Il y a peu de neuf à dire sur la tradition manuscrite dont l'analyse forme le sujet principal de l'Introduction. Bidez lui-même, dès 1908, en avait traité longuement, encore qu'à cette époque, deux manuscrits, l'un particulièrement important, véritable tête de file, lui étaient encore inconnus. Si la tradition indirecte : Théodore le Lecteur, Cassiodore, le Ps.-Polydeukes, Nicétas Choniates, Nicéphore Callixte, peut parfois contribuer à améliorer le texte, il n'y a vraiment rien à tirer, par contre, des éditions qui se sont succédées depuis celle de R. Estienne, en 1544 jusqu'à nos jours. L'originalité de l'*Histoire ecclésiastique* n'est que relative. Désireux de poursuivre celle d'Eusèbe de Césarée depuis 324 jusqu'à son époque (439), Sozomène s'est trouvé en présence d'un essai semblable à celui qu'il rêvait, et déjà paru en seconde édition, celui de Socrate. La prétention de Sozomène de présenter une œuvre personnelle et originale ne trompera personne. Il a largement exploité Socrate. Et bien d'autres sources encore, comme l'a clairement démontré, entre autres,

G. Schoo. Là où Sozomène devient précieux, c'est quand il parle de ce qu'il a lui-même vu ou connu, comme de la Palestine, où il est né et a vécu avant de venir à Constantinople vers 425, ou encore de la vie monastique et des monastères de son pays natal, d'événements politiques contemporains, dont il a été témoin, etc. Il nous aide aussi à mieux connaître, et plus complètement, des sources perdues en leur texte original, comme ces collections synodales des IV^e^ et V^e^ siècles (telle celle de Sabinus d'Héraclée) utilisées soit par lui seul, ou même par d'autres encore, mais mal définies. L'excellente Introduction de Hansen nous rappelle tout cela. Bien précieuses aussi sont ses Tables, tout particulièrement celles des sources, des noms propres et des mots. L'édition de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène éveille irrésistiblement un souhait. Nous possédons maintenant dans la collection de Berlin les *Histoires ecclésiastiques* d'Eusèbe, de Théodoret, de Gélase, de Philostorge, de Sozomène. Une reste encore à paraître, celle de Socrate, plus importante que celle de Sozomène, comme on l'a vu. Puisse-t-elle, elle aussi, voir bientôt le jour! Ch. Martin, S. J.

J. VAN DEN BOSCH, O.S.C. — *Capa, Basilica, Monasterium et le culte de saint Martin de Tours.* Etude lexicologique et sémasiologique. Coll. Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonen latinum Christianum pertinentia, XIII. Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1959, 24 × 17 cm., XVI-166 p. Prix : 8,90 flor.

L'influence de saint Martin en Gaule ne s'est pas seulement exercée dans le domaine religieux. Son culte a été si répandu et surtout si populaire qu'il paraît bien avoir aussi influencé l'évolution de la langue. Témoins ces trois exemples lexicographiques assez curieux dont le P. van den Bosch retrace l'évolution sémasiologique en l'expliquant en partie en fonction du culte du saint : *Capa, basilica, monasterium.* La *capa* de saint Martin, quelle que soit la réalité historique que le mot couvre, était en tout cas un vêtement et a évidemment été comptée parmi les plus insignes reliques présentées à la vénération des fidèles. Pour la désigner le mot *capella,* plus populaire, a été aussi utilisé dès le VII^e^ siècle, et c'est de lui que dérive avec changement de signification le terme français « chapelle », c'est-à-dire oratoire. Qui se douterait aujourd'hui qu'« aller à la chapelle » pourrait avoir quelque rapport avec le culte de saint Martin de Tours! La *basilica,* qui chez les païens désignait un local profane, a pris chez les chrétiens un sens religieux, concurrent de celui, antérieur et usuel, d'*ecclesia.* En Orient Constantin multiplia les *basilicae,* édifices religieux richement construits, églises élevées en mémoire d'un fait de la vie du Christ, d'un martyr, etc. Mais en Gaule on assiste dans l'évolution du sens du mot à un phénomène étrange. Le terme *basilica* y était rare, et c'était normal, pour désigner un édifice du culte avant que ne soit édifiée à Tours, par les soins de l'évêque Perpet, la *basilica* monumentale qui abritait le tombeau du saint et que venaient visiter d'innombrables pèlerins. Or on constate que, dans le Centre et l'Ouest de la Gaule, le terme courant pour désigner même les plus petites églises, pendant les VI^e^ et VII^e^ siècles, est devenu *basilica* et non *ecclesia.* Par la suite cet usage déclina. Ici encore, il y a synchronisme entre l'efflorescence et le déclin du culte du saint, d'une part, et l'extension et la régression de l'usage du terme *basilica,* de l'autre. Ne faut-il pas aller jusqu'à dire qu'il y eut véritable influence? L'auteur incline à le penser. Enfin, S. Martin fut un grand bâtisseur de *monasteria* : « ubi fana destruxerat statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat ». Ces *monasteria* dont il peupla le pays n'avaient rien à voir avec nos monastères modernes. C'étaient plutôt des cabanes pour ermites, des ermitages ou groupes d'ermitages, destinés à ceux qui voulaient vivre une vie plus retirée, sorte de monachisme au ralenti. Avant son épiscopat, le saint l'avait lui-même pratiqué près de Tours et l'on connaît les attaches que l'abbaye de Ligugé actuelle possède avec lui. Devenu évêque, il créa près de la ville un autre *monasterium,* où il se retirait de temps en temps pour se refaire spirituellement mais où aussi ses disciples revinrent se grouper. Cela devint le *monasterium,* dénommé ensuite *Maius monasterium* dans la tradition et le culte populaires, puis dans l'évolution de la langue, *Marmoutier.* Or on constate que c'est dans la Gaule seule que le terme *monasterium* a pris des sens divers, et que

le français est la seule des langues romanes à avoir vu se créer, à côté de la dérivation savante *monastère,* une dérivation populaire, *moutier* qui par surcroît a perdu sa signification de « monastère » pour prendre celle d'« église ». Ici encore, le culte du grand apôtre des Gaules n'expliquerait-il pas, au moins en partie, l'évolution marquée des mots et de leur sens? La thèse du P. van den Bosch nous paraît plausible et vraisemblable, encore que la démonstration ne soit pas apodictique. Mais la linguistique procède rarement autrement que par « touches » successives, et quoi qu'il en soit, l'ouvrage ne pourra manquer d'intéresser ceux qui s'occupent de linguistique et de toponymie, les incitant, dans leurs études, à ne pas dissocier du milieu historique et vivant, les faits qu'ils ont à expliquer. Ch. Martin, S. J.

J. Deér. — *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily.* Coll. Dumbarton Oaks Studies, V. Locust Valley (N.Y.), J. J. Augustin, 1959, 30 × 22 cm., xviii-188 p., 220 reprod. Prix : $ 8.00.

Les tombeaux ou sarcophages de porphyre destinés à recevoir les dépouilles des rois de Sicile à l'époque normande (XII^{e}/XIII^{e} siècles) sont suffisamment nombreux et apparentés pour que M. Deér ait pu consacrer à l'étude de leur « famille » une ample monographie. Ces sarcophages royaux sont encore au nombre de cinq : quatre conservés dans la cathédrale de Palerme, ceux de Roger II, de Henri VI, de l'impératrice Constance, de Frédéric II, et un, dans la cathédrale de Monreale, celui de Guillaume I^{er}. Leurs caractéristiques archéologiques et artistiques ont été naturellement le principal objet de l'attention du savant. De ce point de vue on notera le soin particulier qu'il a apporté à discerner, dans la forme et la décoration de ces œuvres d'art, la part respective des influences byzantine, islamique et occidentale. Mais l'auteur a eu aussi le mérite d'élargir son champ d'investigation bien au-delà des frontières de l'art. Il a fort heureusement exploité les sources documentaires, archives et autres, susceptibles d'éclairer leur histoire, et en particulier, les circonstances et les intentions de ceux qui les ont voulues. Ces tombes ont, en effet, leur histoire et ce n'est qu'au terme d'un développement de circonstances assez long, que le siège de la sépulture royale, d'abord fixé par Roger II en 1145, dans l'église de Céphalou, fut définitivement reporté à la cathédrale de Palerme, malgré une concurrence assez tenace de celle de Monreale. L'existence en Sicile et à cette époque de ces sarcophages de porphyre n'est pas non plus due au hasard. Elle dépendit à la fois de la possibilité de se procurer ce matériau précieux devenu rare, et de l'intention qu'avaient les princes siciliens de s'en servir de préférence à tout autre. Les ressources en porphyre n'étaient pas trop lointaines. La région de Rome en possédait encore des quantités de remploi assez abondantes. C'est sans doute aussi des traditions romaines héritées des temps classiques que vint l'inspiration générale et peut-être aussi la réalisation des monuments. Le choix du porphyre avait pour les princes normands sa signification et sa raison d'être. Il ne paraît plus aujourd'hui à M. Deér que ce choix ait été suggéré par la volonté de rivaliser avec les empereurs byzantins qui depuis longtemps avaient renoncé à des sépultures aussi fastueuses. Ici encore c'est à Rome, et en particulier, à l'usage pontifical qu'il y a lieu de se référer. Les papes, suzerains et souvent adversaires des princes normands, utilisaient volontiers le porphyre, dans l'ornementation des églises, mais aussi dans la fabrication du mobilier d'apparat, comme le trône pontifical et les sarcophages, dont la richesse et l'éclat symbolisaient la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Ce serait donc plutôt dans la perspective d'une certaine rivalité avec Rome, et dans un certain esprit d'indépendance vis-à-vis de la papauté, qu'il y aurait lieu d'expliquer le soin particulier apporté par les princes normands dans le choix et la qualité des tombes royales. En elles, en fin de compte, se reflétaient aux yeux de la postérité, la puissance et le faste, expressions, à leur manière, de la légitimité de la dynastie normande.

Ch. Martin, S. J.

Dumbarton Oaks Papers. Number Thirteen et *Number Fourteen.* 2

vols, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959-1960, 30 × 22 cm., x-273 et xiv-252 p. Prix : $ 10.00 et 10.00.

Les *Papers* 13 et 14 de *Dumbarton Oaks* sont restés fidèles à la tradition qui a toujours caractérisé cette excellente collection et qu'on peut résumer en ces deux propositions : articles de haute tenue scientifique et présentation extérieure impeccable. Comme leurs devanciers aussi l'un et l'autre de ces volumes sont consacrés, mais sans exclusive, à un thème particulier de cet ensemble fort étendu de ce qu'on peut appeler la civilisation byzantine. En fait, les *Papers* accueillent fort régulièrement depuis quelques années les communications lues par d'éminents *scholars* aux *Symposia* tenus annuellement à Dumbarton Oaks. Le *Symposium* de 1957 fut consacré au thème « Byzance au septième siècle » et celui de 1958 au thème « Etudes d'art byzantin suggérées par des pièces de Dumbarton Oaks ». Des quatre travaux sur le premier thème que le *Paper* 13 a accueillis deux sont dus à Ostrogorsky. Le savant y étudie la place de grande puissance mondiale que Byzance a réussi à conserver en ce septième siècle particulièrement agité. Il souligne aussi que les catastrophes qui ont ébranlé l'empire, n'ont pas aussi fortement bouleversé ses structures internes, en particulier, la vie urbaine, que certains l'ont parfois dit. MM. Charanis et Lopez, de leur côté, ont étudié le brassage des populations et le rôle du commerce dans le réajustement économique de l'empire à la même époque. A ces travaux M. Teall en a ajouté un cinquième d'une chronologie plus étalée puisqu'elle s'étend du IV^e^ au XI^e^ siècle, mais qui reste apparenté aux précédents par sa perspective économique et sociale : la fourniture du grain dans l'empire byzantin de 330 à 1035. Il y a fort habilement exploité à cette occasion les sources ecclésiastiques et hagiographiques, surtout du IX^e^ siècle, pour décrire les conditions alimentaires du grand et petit public byzantin durant cette période. Le *Symposium* de 1958 s'était donné pour but de mettre en valeur un assez grand nombre des pièces artistiques et archéologiques que possède la Collection de Dumbarton Oaks. Certaines particularités de la collection ont été déterminantes dans la fixation des buts, limites et méthode du *Symposium*. L'époque étudiée s'étend du IV^e^ siècle jusqu'aux Paléologues inclusivement : les études ont délibérément laissé de côté les questions d'architecture, de monuments, peinture, etc. pour se cantonner dans les arts mineurs (orfèvrerie, ivoires, panneaux en mosaïque, colliers, anneaux, pyxides, plateaux, bagues, etc.). Les objets de ce genre conservés au Musée ont non seulement été étudiés pour eux-mêmes, mais ils ont fourni à leurs commentateurs le point de départ pour de plus amples considérations sur l'art, ou le secteur de l'art, auquel ils ressortissaient (Kantorowicz, sur des colliers et bagues de mariage; Kitzinger, sur un bas-relief en marbre d'époque théodosienne, représentant la guérison de l'aveugle par le Christ; Weitzmann, sur la survivance de thèmes mythologiques dans l'art chrétien primitif et byzantin, et leur influence sur l'iconographie chrétienne; S. der Nersessian, sur deux représentations de la Vierge; Demus, sur deux petits panneaux en mosaïque représentant les 40 martyrs de Sébaste et le buste de S. Jean Chrysostome; Grabar, enfin, sur une pyxide en ivoire). Notre description des richesses de ces deux volumes resterait fort incomplète si elle se bornait à cette analyse. Les volumes contiennent encore nombre d'autres articles et communications presque tous intéressant directement nos études. Ainsi, et à titre d'exemple, Alföldi, spécialiste comme on le sait, des questions constantiniennes, trouve dans des éléments d'une statuette de l'Art Museum de la Princeton University une confirmation de sa thèse sur la part décisive prise dans la victoire du Pont Milvius par une unité germanique au service de Constantin, les *cornuti* (guerriers au casque garni de cornes). Ainsi encore J. Meyendorff, dont les études se concentrent surtout sur le quatorzième siècle religieux, publie (cod. Athos. Lavra Λ 135) et commente le compte rendu d'une audience accordée à Constantinople par l'ex-empereur Jean Cantacuzène, au légat pontifical Paul, en vue de promouvoir l'union des Eglises, en particulier par la convocation d'un concile œcuménique. Il faudrait encore décrire les différentes activités de l'Institut byzantin américain d'Istanbul (restauration des fresques et fouilles à Kariye Camii, etc.) et nombre de notices brèves par lesquelles se clôturent les deux volumes. La place nous manque pour le faire. L'illustration est particulièrement

abondante, riche et soignée, elle l'est surtout dans le volume 14 consacré aux études des objets d'art de la Dumbarton Oaks Collection. Ch. Martin, S. J.

SPIRITUALITE

L. Bouyer. — *Introduction à la vie spirituelle.* Précis de théologie ascétique et mystique. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1960, 22 × 15 cm., VI-320 p.

« Introduction, précis, manuel — un manuel pratique » : lecteurs et critiques, pour peu qu'ils connaissent le R. P. B., n'auront pu être déroutés par ces titres à la fois modestes et compromettants et ne le chicaneront pas à ce sujet. De sa part s'attendrait-on à quelque « somme » résumant les questions « classiques » et où on entendrait toute l'Ecole, ou à un catéchisme élémentaire de vie spirituelle? Pouvait-il ne pas faire œuvre de synthèse personnelle, appuyée sur une érudition de première main, et supposant forcément un public quelque peu introduit à la pratique, sinon aux études de spiritualité? Aussi bien la préface annonce-t-elle une initiation aux *problèmes* fondamentaux et destine-t-elle le livre à qui souhaite *approfondir* une vie déjà cultivée. En ce sens, introduction à la spiritualité plutôt qu'à la vie spirituelle. Précis qui ne prétend pas en remplacer d'autres mais pour son compte vise à situer la vie spirituelle dans l'ensemble du donné chrétien. Manuel pratique, dans son propos comme par sa sobriété, allégé qu'il est de découpages superflus et de discussions dépassées, et soucieux, pour accommoder tous les milieux, de se dégager de l'optique propre à tel ou tel système. L'A. réagit vivement contre la tendance à multiplier les spiritualités suivant la diversité des écoles, états ou missions. Défiant à l'égard de spécialisations opérant par voie d'exclusive ou de monopole, il ne saurait pour autant méconnaître l'enrichissement progressif que les variantes d'interprétation introduites par tant d'hommes de Dieu au fil de l'histoire apportent à l'unique spiritualité catholique et il ne fera point difficulté d'envisager successivement spiritualité laïque, spiritualité monastique, spiritualité sacerdotale. Manuel, encore, mais appelé plutôt à servir un maître qui le commente qu'à le remplacer près d'un élève ou un débutant; au praticien averti, au guide des âmes en formation, il rappelle en termes rénovés de quoi raisonner certaines conduites ou mieux formuler les données de maint problème et leurs principes de solution. Imaginons une série solidement enchaînée de leçons faites d'abord oralement, et sans doute nous sentirons-nous plus à l'aise et accordés au genre de ce remarquable ouvrage. Il admet certaine latitude dans le choix des applications qui illustrent la doctrine et des corollaires à expliciter (bien bref, le chapitre sur les adjuvants de la vie spirituelle), des variations du niveau de vulgarisation (on songe p. ex. aux observations si intéressantes touchant la « grâce créée », S. Thomas et Palamas), quelque souplesse dans l'ordonnance et liberté quant aux proportions des développements. Ainsi, dans l'évocation si éclairante et savoureuse des perspectives historiques, on ne s'étonnera pas de la préférence assez largement accordée au courant oriental de la tradition catholique. Qui parcourrait hâtivement le volume s'exposerait à une impression de disparate. Mais dans l'intention de l'A., et en raison de sa densité — sinon aussi du fait qu'il aurait été assez vite écrit —, ce livre appelle une lecture à tête reposée, des reprises et retours en arrière, qui rapprochent des assertions ou des insistances complémentaires. Il nous fait l'honneur de laisser à une réflexion personnellement poursuivie certaines précisions p. ex. sur l'exacte signification des engagements religieux chez le Frère ou la Sœur d'instituts actifs. A compulser ainsi l'*Introduction,* on apprécie la constance de positions et préoccupations toujours présentes : retour à l'Objet de la foi, dont la contemplation tend à sa réalisation dans le chrétien; caractère personnel des relations avec Dieu; union indissoluble, dans la prière, entre louange et invocation, dans la vie, entre ascèse et oraison, dans la charité, entre le second commandement et le premier; universalité de l'appel à participer au mystère rédempteur par une assimilation indéfiniment approfondie; valeur permanente des pratiques fondamentales de toute vie spirituelle; prix de la mystique et ses conditionnements

élémentaires. Au service de ces thèses, une pénétration prompte à dénoncer les déviations éventuelles, avisée à réintégrer des attitudes trop lestement évacuées (comme la réparation) et le don des formules nerveuses, au besoin incisives.

La Parole étant la source de la vie spirituelle, la foi accueil de la Parole et la prière exercice privilégié de la foi, l'exposé commence par ces sujets (d'autres partiraient de l'Esprit ou du Christ; mais, l'A. s'empressera de le marquer, l'objet de la Parole, la Parole qui « s'est faite acte », c'est le Mystère du Christ consacrant l'humanité par son Passage de la Croix-Résurrection) : Bible et son usage, Liturgie, sens, chez les anciens, de la *lectio divina* et de l'*oratio*, puis les méthodes de prière mentale, avec le tournant repérable à leur apparition. En particulier la « méthode ignatienne » et la « méthode sulpicienne » se voient consacrer un aperçu. Simple signalisation; comment demander à pareils raccourcis de sauver les justes proportions, voire d'éviter tout à-peu-près (existe-t-il, p. ex., *une* méthode ignatienne)? Ils ont le mérite d'orienter le lecteur et de le mettre en appétit d'information plus complète. Relevons, à propos d'autres formes de prière, de fort belles pages sur le Rosaire. Les sacrements actualisent le Mystère; ils rayonnent tous de l'Eucharistie, et donc tous, notamment le mariage, imprimant le signe efficace de la Croix. Correspondance de l'effort humain au Mystère : l'ascèse. L'A. évoque le développement de ses conceptions, de l'Ancien Testament à nos temps, puis rencontre le problème posé par l'humanisme; on remarquera le rapprochement entre pensée grecque et vision chrétienne (« à la fois un optimisme métaphysique et un pessimisme historique »). Ensuite l'ascèse est considérée dans les diverses formes de vocation chrétienne : laïcat, vie monastique, « vocations apostoliques » (clergé et religieux actifs). Après l'analyse des composantes de la vie spirituelle, la vue dynamique de sa croissance : signification et portée de la distinction classique des « trois voies ». A chaque chapitre, un appendice avec indications bibliographiques; à la fin, une notice sur « les grands classiques », limitée aux éditions en langue française. L. Renard, S. J.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Publié sous la direction de Ch. Baumgartner, S. J. Fasc. XXVIII-XXIX : *Episcopat-Etats de vie*. Paris, Beauchesne, 1960, 30 × 23 cm., col. 897-1408.

Par la grâce de l'ordre alphabétique, ce nouveau fascicule embrasse une matière particulièrement riche, si riche même que nous serons contraint de la signaler seulement à nos lecteurs.

Le fascicule débute avec la fin de l'article consacré à l'*Episcopat* par le spécialiste bien connu qu'est M. Lécuyer. Il s'achève avec le commencement de l'article du P. Carpentier sur les *Etats de vie*.

Parmi les études qui présentent un spécial intérêt, nous noterons d'abord les travaux du P. Philippe de la Trinité sur les *Epreuves spirituelles*, ceux des PP. Clément Lialine et Pierre Doyère sur l'*Erémitisme*, ceux de M. Augrain, des PP. Weeger et de Derville sur la spiritualité de l'*Esclave*. Il nous faut signaler ensuite une étude importante sur l'*Espagne* (et les pays de langue espagnole) qui offre selon un ordre chronologique une excellente description des diverses formes de la vie spirituelle dans ces pays, étude à laquelle on se référera volontiers, car elle est signée par des spécialistes qui méritent toute confiance et forme une synthèse dont la langue française, à notre connaissance, ne possède pas d'équivalent. Notons encore l'article très important consacré au *Saint-Esprit* et qui est dû aux spécialistes très qualifiés que sont les PP. Guillet, Gribomont, Smulders, Vandenbroucke, Tromp et Witte. Lui aussi nous offre une synthèse de toute la tradition chrétienne qui mérite à tous égards de retenir l'attention. Il nous faut citer encore les articles du P. Malevez sur la vision de l'*Essence de Dieu*, du P. Galot sur l'*Eschatologie*, celui du P. Roustang sur le choix de l'*Etat de vie*, celui du M. Rotureau sur les *Etats de Jésus*.

Parmi les notices particulières, signalons l'étude du P. Villoslada sur *Erasme* et du P. Lamarche sur les *Esséniens*.

Ces maigres indications suffisent à marquer l'importance de cette livraison et à raviver la reconnaissance due aux ouvriers du grand œuvre qu'est le *Dictionnaire de spiritualité*. A. Thiry, S. J.

A.-J. Festugière, O.P. — *Les moines d'Orient.* I. *Culture ou sainteté.* Introduction au monachisme oriental. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 25 × 16 cm., 98 p., 2 h.-t. Prix : 9 N.F.

Premier de quatre fascicules à paraître sur le monachisme d'Orient. Les trois autres publieront un choix de Vies de saints moines respectivement de la région de Constantinople (Hypatius, par Callinicus, Daniel le Stylite), de la Palestine (Euthyme, Sabas, etc., par Cyrille de Scythopolis), et enfin d'Egypte (*Historia monachorum* et traduction de la Première Vie grecque de S. Pachôme). Ce premier fascicule, sorte de préface des trois suivants, traite de quelques caractéristiques de la vie monastique telle qu'elle était alors conçue en Orient et que l'auteur groupe autour de cette question fondamentale : monachisme et culture. La vie monastique est-elle exclusive, comme beaucoup de moines de l'ancien Orient l'ont estimé, de la culture, de la science, de l'usage des biens terrestres? Chacun des quatre chapitres en prépare la réponse : Le moine inculte, sorti des couches populaires et en accord d'ailleurs avec les croyances de son milieu, a vu le démon partout au point de l'identifier d'une façon simpliste, avec tout ce qui était mal ou simplement tendance au mal. L'anachorétisme, en bien des cas mal organisé et réglé, a ramené les moines à l'état presque sauvage sans exclure d'ailleurs chez beaucoup une véritable vie héroïque. La vie de privation, de pénitence, de jeûne, qui en bon ascétisme n'est que moyen à fin, n'est que trop souvent devenue fin en soi et source d'extravagantes compétitions. Enfin, l'abstention d'étude et de formation intellectuelle a écarté l'ancien monachisme oriental, perdu dans ses pratiques corporelles, de la parfaite ascension de l'âme vers Dieu par la contemplation, ne l'a que trop souvent conduit aux illusions spirituelles et, pire, aux hérésies... Et le P. Festugière de conclure : Culture *ou* sainteté! Non, mais bien culture *et* sainteté, telle est la voie commune des hommes y compris des religieux. Nous n'avons aucune peine à être d'accord avec lui. Le vrai problème n'est pas le dilemme : Culture *ou* sainteté mais plutôt : quelle sorte de culture et dans quel degré? Et la réponse, sauf cas exceptionnels, sera, nous semble-t-il, la culture qui est la mieux adaptée au tempérament individuel humain et spirituel de chaque religieux *in concreto,* et aussi à la fin que poursuit l'Institut dans lequel il est entré. Ch. Martin, S. J.

Un moine de l'Eglise d'Orient. — *La prière de Jésus.* Sa genèse et son développement et sa pratique dans la tradition religieuse byzantino-slave. 3e édit., Edit. de Chevetogne, 1959, 19 × 12 cm., 128 p.

La « prière de Jésus » est une forme d'invocation très simple, lente et brève, mais répétée, du nom de Jésus. Elle s'accompagne dans sa récitation d'une attitude corporelle de recueillement qui en facilite l'exercice. L'histoire de sa pratique remonte très loin dans la vie des Eglises orientales, grecques et slaves, où les milieux monastiques la tinrent particulièrement en honneur, surtout au Sinaï et à l'Athos. Elle a nourri la vie spirituelle d'innombrables hommes de prière, voire de mystiques. L'opuscule, qui a pour auteur un moine de l'Eglise d'Orient, a été enrichi en cette troisième édition d'un article paru en 1952 dans *Irénikon* sur l'usage pratique de la prière de Jésus. Rien n'empêche, en effet, que cette forme d'oraison, si répandue en Orient, ne se propage aussi en Occident. Elle appartient au patrimoine le plus authentique de l'Eglise universelle. Sa simplicité, sa facilité, son intériorité permettent de la recommander à tous, principalement aux âmes simples et aux personnes occupées. Aussi souhaitons-nous à cette brochure une large diffusion. Ch. Martin, S. J.

M. Lot-Borodine. — *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle, Nicolas Cabasilas.* Paris, Edit. de l'Orante, 1958, 23 × 14 cm., XIV-196 p.

L'approfondissement de la pensée religieuse de l'Eglise d'Orient dans les milieux occidentaux, et particulièrement en France dans les vingt-cinq dernières années, doit une part considérable de ses progrès aux publications de Mme Lot-

Borodine sur la théologie, la liturgie, la prière et la mystique byzantines. M^me^ Lot-Borodine a vécu toute sa vie dans l'Orthodoxie, et son âme très droite, très religieuse et constamment nourrie de la pensée des Pères et de la Tradition était particulièrement sensibilisée à toutes les particularités qui créent le climat propre à la piété orientale. A ce don premier qu'elle devait non seulement à la pénétration de son esprit mais aussi à la connaturalité qui s'était établie entre sa foi et sa vie, s'ajoutait chez elle l'aptitude à faire partager aux autres les riches moissons de sa propre expérience. Parmi ses auteurs préférés, c'est-à-dire ceux dont elle aimait, surtout dans les dernières années de sa vie, contacter assidûment la doctrine spirituelle, Nicolas Cabasilas, mystique byzantin du XIV^e^ siècle, auteur en particulier de deux traités spirituels qui n'ont pas cessé d'être classiques : *De la vie en Christ* et l'*Explication de la Divine Liturgie*, occupait la place de choix. Plusieurs articles, dispersés en diverses revues, avaient paru. Le présent volume les a repris, complétés, unifiés en un tout cohérent qui permet de prendre une vue d'ensemble sur la spiritualité de Nicolas Cabasilas. Impossible de résumer sans les déparer ces pages si vibrantes de foi et aux résonances spirituelles si profondes, où les explications du rite eucharistique sacrificiel, des sacrements : baptême, chrismation, eucharistie, de l'ascension morale dans l'expérience du Christ et de son amour, ont des accents personnels presque intraduisibles. Le *Nicolas Cabasilas* de M^me^ Lot-Borodine est la révélation de sa propre âme, parfaitement accordée à celle du saint personnage qu'elle célèbre et de l'Eglise d'Orient dont il est une des gloires. Peu d'ouvrages, à notre connaissance, ouvrent des perspectives aussi authentiques et aussi riches sur la signification et la vitalité de la piété orientale que celui-ci. C'est une œuvre d'expérience tout autant que de connaissance et où la sensibilité d'expression rejoint celle toute intérieure de la foi. Ch. Martin, S. J.

P. Serouet, C.D. — *De la vie dévote à la vie mystique.* Sainte Thérèse d'Avila. Saint François de Sales. Coll. Etudes carmélitaines. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 22 × 14 cm., 446 p. **Prix : 180 frs b.**

Il y a longtemps que les auteurs spirituels rapprochent les noms de sainte Thérèse et de saint François de Sales, et relèvent des similitudes significatives de doctrine entre les deux saints. L'histoire de la spiritualité, science relativement récente, confirme qu'il y a des rapprochements à faire, mais personne ne s'est encore attaché à en indiquer avec toute la précision possible la nature, la portée, les limites. La question est de conséquence, puisqu'il s'agit de deux des principaux maîtres de la pensée catholique à une des époques les plus brillantes de son histoire. M. S. a le mérite de l'envisager dans son ampleur et de la traiter en recourant aux techniques de la littérature comparée. Cette méthode l'oblige à un long travail d'analyse. Elle l'amène à considérer, non seulement les écrits et la pensée, mais encore la vie et l'action des deux saints. Mais aussi elle fait la solidité de son étude. Il la divise en quatre parties, et arrive à une conclusion fort modeste : la rencontre de sainte Thérèse n'a rien appris d'essentiel à saint François de Sales. Il semble bien que ce soit là un point définitivement acquis. Le livre est riche en aperçus de tout genre sur l'ascèse, sur la vie mystique, sur le passage de l'une à l'autre, etc. Il ne reste pas grand'chose, croyons-nous, de l'affirmation de M. Bremond que sainte Jeanne de Chantal, éclairée par le Carmel de Dijon, aurait fait franchir à son directeur l'étape qui sépare le *Théotime* de la *Philothée*. L'érudition la plus minutieuse ne fait aucun tort, bien au contraire, aux nombreuses remarques de portée générale. E. Dupuis, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Spiritualité

G. Lesage, O.M.I. — *Vers une haute perfection.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1960, 24 × 16 cm., 192 p. — Centré sur l'amour et présupposant les rudiments de la vie spirituelle, l'ouvrage développe les exigences de la perfection : aspi-

ration au plus élevé, docilité, pratique du devoir, oraison avec ses progrès, fidélité. L'A. ne recule pas devant la difficulté de construire une synthèse dont les articulations évitent toute apparence de convention et de caractériser sans trop de rigueur les étapes de l'ascension mystique. D'ailleurs il justifie théologiquement son programme et l'illustre par de fréquents recours aux maîtres, de saint Thomas aux deux Thérèse. — L. R.

L.-N. Boutin, O.M.I. — *L'itinéraire du fils adoptif de Dieu.* Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, 1954, 20 × 13 cm., 240 p. — Œuvre à la fois de dogmatique, de morale et de parénèse, ce livre relie ses enseignements à l'Evangile et surtout à la Personne même de Jésus. Volontiers il recourt aux maîtres classiques, notamment saint Thomas. D'abord il expose la perfection chrétienne en insistant sur les vertus théologales. Puis il montre comment la vie religieuse est état de perfection, par les vœux et les conseils — ceux-ci rattachés aux trois grandes vertus. Dans la partie consacrée aux moyens de sanctification, on remarquera le chapitre sur la Pénitence, « le plus humain des Sacrements ». — L. R.

J. Calvet. — *La trame des jours.* Propos de spiritualité sur l'élémentaire et le quotidien. Coll. Le Rameau. Paris, La Colombe, 1955, 21 × 14 cm., 181 p. Prix : 495 frs. — « Voir ce qu'on voit », disait Péguy. L'A. redit ici la valeur du quotidien et les exigences d'une vie vraiment humaine. En pensées détachées, parfois condensées en deux lignes, stimulantes à force d'imprévu et de concret, groupées sous quelques titres généraux (Jésus-Christ, Surnaturel, Les Saints, Le péché national — divorce entre vie et religion), il dénonce maintes formes d'hypocrisie et suggère comment revenir au vrai, comment rencontrer Dieu. — L. R.

L. Sales. — *La perfection religieuse à la lumière du divin amour.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1960, 19 × 14 cm., 140 p. Prix : 51 frs b. — La « lumière de l'amour divin » permet à l'auteur de dire de façon positive, pratique et toujours sûre, la morale de perfection de la vie religieuse. Une série de chapitres courts et limpides expose la fin de l'état religieux, ses vertus propres, la consécration qu'il demande, le rayonnement de charité fraternelle qui s'y développe, les sources d'amour qui s'y dispensent. — R. C.

L. Sales. — *La toute petite voie d'amour.* Méthode facile pour la pratiquer. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1959, 16 × 11 cm., 104 p. Prix : 39 frs b. — Cet ouvrage traduit de l'italien propose à tous les fidèles la « toute petite voie d'amour » qui a été enseignée par Notre-Seigneur à Sœur Consolata Betrone, religieuse capucine (1903-1946). Elle se résume en une formule : « Jésus, Marie, je vous aime, sauvez les âmes ». Ce petit traité ascétique reprend à sa manière la leçon donnée par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. — E. D.

Etienne de Sainte-Marie, O.C.D. — *Conversation avec Dieu.* 2e édit., Bruges, Beyaert, 1957, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 38 frs. — Nécessité de la contemplation — au sens large de vraie prière — surtout pour les chrétiens soucieux d'apostolat et dans l'anémie spirituelle de notre monde, essence de l'oraison — « converser avec Dieu » —, ses conditions et difficultés, la manière de s'y prendre, tout cela repris de façon très parlante, illustré de maintes citations, rehaussé d'images originales. Au dernier chapitre, traduction d'un excellent article du P. Lippert. L'ouvrage offre les encouragements et mises au point souvent opportuns après les premiers débuts dans la pratique de l'oraison. — L. R.

D. Barsotti. — *Parle Seigneur.* Coll. Orans Christianus. Paris, Edit. de l'Orante, 1956, 16 × 13 cm., 124 p. — Retraite « prêchée » en 13 méditations convergentes, dessinant l'attitude chrétienne devant Dieu, qui réellement interpelle chaque homme et lui promet Sa grâce. A partir de cette vue de foi, humilité, sens du péché, confiance en la miséricorde, ouverture au sacrifice. L'enseignement s'appuie sur la Bible et souvent en commente des passages. — L. R.

Fr. V.-M. Breton, O.F.M. — *Chemins de croix*. Coll. Sources vives. Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 18 × 11 cm., 144 p. Prix : 390 frs. — Neuf chemins de la croix, tirés de l'Ecriture sainte et de la liturgie, et adaptés à différents états de la vie chrétienne. Ils sont fort utiles pour l'usage personnel et guideront avantageusement le directeur qui doit présider aux dévotions d'un groupe de fidèles. Deux pages d'introduction rappellent comment on fait le chemin de la croix et quelles indulgences y sont attachées. — E. D.

P. de Clorivière, S. J. — *Beschouwing over het gebed*. Bruxelles, 31 rue de l'Abondance, 1955, 17 × 11 cm., 238 p. Prix : 40 frs. — Heureuse inspiration, qui vaut au public d'expression néerlandaise une traduction des *Considérations sur la prière* maintes fois éditées ! Ouvrage d'intention toute pratique, fruit d'une doctrine sûre et d'une expérience personnelle, sobre, clair, assez complet dans sa brièveté, des plus indiqués aux âmes qui s'adonnent à l'oraison. Remarquable par son insistance sur le caractère de la prière chrétienne : prière de membres, prière du Christ lui-même ; par les latitudes admises en fait de méthode et la ferme exigence de renoncement ; par la position de l'A. concernant le seuil de l'oraison mystique et le caractère relatif de sa nécessité ou convenance pour la sainteté. — L. R.

Louis-Joseph. — *« Mon prêtre intérieur ». Méditations*. Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 12 cm. 176 p. Prix : 400 frs. — Tout l'ouvrage insiste sur l'intériorité nécessaire au prêtre. D'abord quelques brefs chapitres sur la préparation au sacerdoce et l'exercice de celui-ci. Puis des sortes de méditations sur l'union à Dieu, la miséricorde, la joie... Enfin des élévations, en style direct et prenant, sur la Passion du Sauveur. Le tout bien propre à faire désirer la vie intérieure et à en aider la culture. — L. R.

Abbé H. Berthet. — *Prêtres de demain*. « Méditations » pour Grands Séminaristes. Mamers, G. Enault, 1955, 19 × 12 cm., 284 p. Prix : 300 frs. — Une soixantaine de sujets « en vrac, parmi les plus actuels », offerts à l'oraison ou à l'examen. Les leçons s'appuient sur le fonds doctrinal le plus sûr, font état de quantité de faits parlants, empruntent souvent des textes aux autorités les plus qualifiées. L'allure est toujours moderne, alerte, incisive. Quelques titres significatifs : Devoir d'état, Réforme ou anarchie, Vertus passives, Le règlement, Ma chambre, Récréations, Vacances, Feux de camp. Souhaitons aux séminaristes l'avantage de cette lecture mais gageons que pas mal de leurs devanciers l'apprécieront non moins qu'eux. — L. R.

A. Maggiali. — *L'ideale più alto*. Note psicopedagogiche per istruzioni e direzione ai piccoli seminaristi. Collana « Seguimi ». Milan, Editr. Ancora, 1960, 20 × 14 cm., 368 p. Prix : 1.200 lires. — Auteur d'une *Psicopedagogia dei candidati al Sacerdozio*, Mgr M. met ici à la disposition des directeurs spirituels de petits séminaires une ample réserve de notes et matériaux choisis. D'abord des schèmes de conférences sur la vocation sacerdotale, sa grandeur et ses exigences. Ces canevas s'échelonnent en cinq séries, suivant l'évolution psychologique du garçon de 10 à 18 ans ; ils s'inspirent de la Bible, de la Liturgie, et sont relevés de nombreuses maximes ou slogans ; ils s'accompagnent de listes bibliographiques et d'avis méthodologiques. L'autre partie, plus brève, prodigue indications et suggestions pour la direction personnelle. Le titre de l'ouvrage aurait fait attendre quelques rappels concernant les états de perfection comme tels — à tout le moins de quoi prévenir une confusion dommageable entre eux et la prêtrise. — L. R.

Cl. Tilmann. — *Le cep et les sarments*. Entretiens spirituels pour les jeunes. Paris, Alsatia, 1960, 17 × 11 cm., 216 p. Prix : 7,50 NF. broché ; 12 NF. relié. — L'A., oratorien allemand, est connu comme un maître de la psychopédagogie religieuse, notamment par son catéchisme, déjà traduit en 23 langues. Le présent recueil, traduit par J. Ancelet-Hustache, en est au 100e mille en édition originale. Il aidera adolescents et jeunes gens à personnaliser leur prière et leur vie spirituelle et comblera certaines lacunes, encore assez fréquentes, de la pratique concrète du mouvement liturgique. Présence de Dieu,

comment Dieu parle, conditions de la prière, discipline personnelle, sacrifices à faire ou non, mobilisation des ressources naturelles, confession... quantité de sujets de ce genre sont traités en très brefs entretiens. — L. R.

I. Van Houtryve, O.S.B. — *L'unique nécessaire d'après saint Benoît, la tradition monastique et les grands Maîtres de la vie spirituelle.* Coll. Renaissance et Tradition. Bruges, Beyaert, 1957, 22 × 14 cm., 340 p. Prix : 120 frs. — La vie spirituelle du moine bénédictin présentée sous ses aspects essentiels, organiquement liés : recherche du Royaume éternel, son anticipation dans l'union à Dieu, au sein de la famille monastique formant la maison du Seigneur. Cette perspective de religion éclaire — au bénéfice de maint lecteur hors du cloître aussi bien qu'au monastère — le sens de la « conversatio morum », de l'humilité, de l'office divin, de l'oraison. Conçu en forme de méditation et enrichi de nombreuses citations, l'ouvrage incite à la considération et à la prière. — L. R.

P. Willibrord, O.F.M.Cap. — *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits.* Blois, Editions Notre-Dame de la Trinité, 1960, 20 × 14 cm., xvi-367 p. — La première moitié du volume reproduit les écrits du saint; traduction française, classement critique et distribution chronologique sont ceux du P. Gratien, à part de légères retouches au texte. L'autre partie s'intitule « table analytique » ; en réalité, c'est comme un dictionnaire des idées de S. François, sous des centaines de titres en ordre alphabétique (ainsi : pardon, paresse, parole de Dieu, patience, pauvreté...). Chaque article est constitué des références aux écrits avec résumé de l'enseignement à y trouver. Précieux adjuvant pour qui veut se familiariser avec la pensée authentique du Patriarche, ce recueil amorce des synthèses surtout pour les études qui — contrairement à la généralité des publications en la matière — tableraient exclusivement ou principalement sur le message écrit de François. — L. R.

A. Gemelli, O.F.M. — *Saint François d'Assise et « ses petits pauvres ».* Paris, Lethielleux, 1955, 20 × 13 cm., 190 p. Prix : 500 frs. — Traduit de l'italien, l'ouvrage du savant religieux rassemble huit travaux assez divers à première vue : visites « méditées » à l'Alverne et à Saint-Damien, introduction aux *Fioretti,* études sur S. Bonaventure et S. Bernardin de Sienne, aspects de S. François. Tout se centre sur la spiritualité franciscaine. L'A. met fortement en lumière « le noyau central » : christocentrisme et conformité au Christ, et souligne les positions théologiques voire philosophiques où il en perçoit le reflet. — L. R.

L'amour qui choisit, par un bénédictin et un chartreux. Paris, Vitte, 1960, 19 × 12 cm., 264 p. — La correspondance de saint François de Sales dans la magnifique édition d'Annecy forme onze forts volumes. Chacune de ces lettres s'adresse à un destinataire bien précis et, quand il s'agit de lettres spirituelles, lui donne des conseils en rapport avec l'état où il se trouve à tel ou tel moment, sans avoir en vue de composer un traité méthodique. Il se fait que, de l'ensemble de ces lettres, il se dégage tout un programme de vie spirituelle où le point de départ comme le terme ultime est la charité, où, à toutes les étapes, les vertus à pratiquer sont elles-mêmes informées par la charité. Il ne s'agit que de retrouver les différents points de ce programme et de les disposer dans le meilleur ordre possible. Ce fut la tâche des auteurs. « L'amour qui choisit » leur a fait découvrir de beaux textes. Grâce à leur travail, nous pouvons entendre le saint Docteur nous exposer sa doctrine dans un enseignement suivi. Cet enseignement a, entre autres caractères, la mesure et l'équilibre; les auteurs insistent avec raison sur ce point. Il ne s'attache pas à la vertu pour elle-même, mais parce qu'elle plaît à Dieu. — E. D.

M. Michelet, C.R. — *Le Rhin Mystique. De Maître Eckart à Thomas a Kempis.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1960, 18 × 11 cm., 411 p. Prix : 17,50 N.F. — L'A., chanoine de Saint-Maurice, est bien connu notamment par sa traduction de l'*Imitation.* Son anthologie préfère à une mosaïque de citations un choix de morceaux assez étendus et parfois des opuscules in extenso. Elle s'arrête aux grands noms. Eckart, en réaction, jusqu'à l'ou-

trance, contre les illusions du sensible, Tauler et Suso, où la tendance s'équilibre par la contemplation du Christ en son Humanité ; pour la *devotio moderna*, plus réellement détachée de la spéculation, Gérard Groote, Gér. de Zutphen, Gerlac Peters et Thomas a Kempis (Ruysbroek a fait l'objet d'un autre volume de cette collection). Les auteurs et leurs textes sont introduits avec netteté. L'évolution de la spiritualité au long d'un siècle et demi se trouve ainsi décrite, toujours en référence à l'Imitation, dont quelques passages terminent le recueil. La traduction, assouplie aux exigences de notre langue moderne, et les sous-titres, allègent l'effort du lecteur. — L. R.

Maître Eckhart. — *Telle était sœur Katrei... Traités et sermons* trad. par A. Mayrisch Saint-Hubert. Coll. Documents spirituels, 9. Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1954, 20 × 12 cm., 200 p. Prix : 650 frs. — Le recueil emprunte son titre au traité publié ici avec 18 sermons, dont onze inédits français. La traductrice est connue pour avoir révélé Rilke au public de langue française. La présentation familière souvent adoptée par le Maître ne peut donner le change sur la profondeur et la beauté de maints aspects de sa doctrine. Est-il besoin de souligner que celle-ci, notamment dans ce livre, n'est accessible sans malentendu qu'à des lecteurs dûment avertis et introduits? — L. R.

Dom R.-J. Hesbert et Dom E. Bertaud. — *Spiritualité de l'action. A l'Ecole de Monsieur Vincent.* Paris, Edit. Alsatia, 1960, 19 × 14 cm., 207 p. — Comme ils l'ont fait pour le saint Curé d'Ars, les auteurs empruntent à des écrivains contemporains leur témoignage sur le caractère surnaturel de l'action de ce grand réalisateur qu'a été saint Vincent de Paul. Nous avons ainsi le témoignage de laïques, comme MM. Gorce, Goyau et Truc, et de plus nombreux ecclésiastiques, comme le P. Coste, qui a publié l'édition définitive des œuvres du saint et en a composé la biographie dont toutes les autres devront dépendre, et Mgr Calvet, modèle de pénétration. « Spiritualité de l'action » : les principes qui ont inspiré saint Vincent, — ce sont ceux mêmes de l'Evangile, l'amour de Dieu et du prochain —, ne dépendent des contingences historiques que dans leurs manifestations ; il faudra toujours s'inspirer de la charité du saint. L'ouvrage se termine par quelques pages d'un panégyrique prononcé par Mgr Freppel. On comprend en les lisant que Verlaine ait été sévère pour l'éloquence. — E. D.

F. Jetté, O.M.I. — *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation, Fondatrice des Ursulines de Québec.* Publications de l'Institut de missiologie de l'université d'Ottawa, XLVI. Ottawa, Editions de l'Université, 1954, 19 × 12 cm., 226 p. Prix : 2 $. — Précieuse synthèse de la doctrine spirituelle de la Vénérable, d'après ses exemples et ses écrits, abondamment et heureusement cités. La pensée et l'expression de cette mystique du Grand Siècle rappellent souvent les Louis Lallemant et les Surin ; on songe aussi à sainte Thérèse, pour le réalisme, le zèle, et la façon de sérier les étapes de l'union. On remarquera la tendance marquée par l'énoncé des « maximes de Jésus-Christ », la part faite à la méthode dans l'oraison et l'ascèse ainsi qu'à la direction spirituelle. Lecture solide autant qu'abordable. — L. R.

P. Berthelon. — *Le message du Père Chevrier.* Le Puy, X. Mappus, 1960, 23 × 15 cm., 167 p. Prix : 9,90 N.F. — En ce centenaire du Prado, le R.-P. B. présente de façon attrayante et fidèle le message du Vénérable Fondateur. Textes pris, pour la plupart, au volumineux ouvrage *Le Véritable Disciple*, et pour d'autres à la correspondance, ramenés à leur teneur originale, introduits, parfois commentés. Le P. Ch. n'est pas un auteur, mais un spirituel et un apôtre qui se communique. Un siècle écoulé n'ôte pas leur mordant à ces pages drues, évoquant parfois l'*Imitation* ou le Curé d'Ars, et où s'affirme un souci frappant d'intériorité, en pédagogie comme dans la vie spirituelle. Pourvu qu'on les aborde dans la disposition qu'elles supposent : réalisme total de foi, inquiétude de prendre l'Evangile au sérieux. Tout part de la connaissance de Jésus-Christ et d'un attachement à sa Personne, où revit l'esprit franciscain ; la « dévotion au Saint-Esprit », centrale dans l'enseignement du Père, c'est encore adhésion à l'Evangile, avec ses exigences radicales de dépouillement,

mais sans péril de littéralisme étroit, grâce à la recherche confiante des conduites providentielles. Cette fidélité inspire la vie commune voulue pour le Prado, le culte de la pauvreté, le dévouement apostolique aux humbles. Ce beau livre restitue son sens plénier à la maxime fameuse : « Le prêtre... homme dépouillé... crucifié... mangé » — simplement parce qu'il reproduit le Christ de la Crèche, de la Croix, du Tabernacle. Sous sa présentation élégante, ce volume sera un cadeau à offrir aux clercs, aux communautés, aux militants laïcs. — L. R.

E. Zoffoli, C.P. — *I Passionisti.* Spiritualità - apostolato. Rome, Ediz. « Il crocifisso », 1955, 25 × 17 cm., XVI-404 p., 51 ill. — Etude de théologie spirituelle, qui non seulement se recommande comme synthèse de la spiritualité des Passionistes mais, par son orientation, sa méthode et les principes invoqués, suggère à tout religieux mainte réflexion sur sa vocation propre. D'après le message personnel du saint Fondateur, le témoignage de ses plus fidèles disciples, la tradition écrite et orale, l'A. dégage les notes spécifiques de l'Institut : participation au mystère de la Croix rédemptrice, vécue intimement et communiquée par la prédication — donc spiritualité vraiment « passioniste », christocentrique et réparatrice mais en même temps apostolique — avec les exigences organiques imposées par cet esprit à la Congrégation où il s'incarne. Trait marquant de l'ouvrage : le souci de discerner dans les structures la substance et l'accessoire, sans les séparer ni les opposer, de préciser leurs rapports, de montrer que l'immuable revêt nécessairement des modalités susceptibles de changement et qu'adaptation au mouvement historique n'est point altération. Ainsi sont relevées avec justesse les requêtes de la psychologie contemporaine quant à la présentation et aux formes de l'obéissance, de la pauvreté, de l'ascèse... Souvent l'A. illustre sa thèse de larges citations. Le livre s'enrichit d'appendices documentaires sur la Congrégation et sur les familles religieuses qui se réclament de son inspiration. — L. R.

M. M. d'Hendecourt. — *La perfection de l'amour d'après sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Paris, Nouvelles éditions latines, 1956, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 400 frs. — Synthèse sobre et claire, qui montre chez la sainte de Lisieux une « traduction géniale de simplicité » de la doctrine de S. Jean de la Croix. A la perfection de l'amour tous sont appelés ; de cette universalité témoigne le caractère ordinaire du chemin suivi par Thérèse, comme ses épreuves illustrent l'indispensable purification exigée. Par-dessus toute diversité de physionomies, la sainteté est une : « disposition du cœur », à base d'humilité et de confiance. — L. R.

J. Subtil, S. J. — *Retraites et récollections sur la vie religieuse.* Tome II : *Instrument dans la main de Dieu.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 4,50 N.F. — A partir de la notion — si thomiste et ignatienne — de l'instrument, une suite de méditations, conférences, questionnaires, indications de lectures, propres à nourrir l'oraison et la réflexion des âmes vouées à la vie apostolique. Ce recueil possède les qualités si appréciées dans le Tome I : doctrine solide, équilibrée, unissant l'aspect théologal aux exigences morales, originalité et variété dans les développements, tour concret et suggestif de l'expression. — L. R.

J.-Ch. Didier. — *Le chrétien devant la maladie et la mort.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 55. Paris, A. Fayard, 1960, 20 × 15 cm., 124 p. Prix : 4 N.F. — Fort d'une large et sûre information historique, liturgique, théologique, l'auteur met en lumière la « sacramentalité » de la maladie et de la mort du chrétien. Au « Sacrement des malades », il restitue son sens plénier ; il en précise les effets propres et rend raison des évolutions et déviations survenues dans les idées, les mots (*Extrême*-Onction) et la pratique. Du même coup il rend son relief au Viatique, « Sacrement de la mort du chrétien » et il situe les autres rites intéressant malades ou mourants. Abordable au laïc cultivé, ce livre sera pour l'ensemble du clergé des plus suggestifs du point de vue spirituel comme en pastorale. — L. R.

D. Dohen. — *Vertus du chrétien dans le monde*. Coll. L'eau vive. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 16 × 13 cm., 166 p. Prix : 4,20 N.F. — Comme en son autre livre *La Sainteté des Laïcs* — traduit comme celui-ci par le R. P. Roguet — l'A. propose la perfection évangélique à vivre en plein monde. Toujours adaptés à la condition laïque, ses avis ont l'art de se faire accepter avec leur classicisme foncier. Les laïcs ne seront pas seuls à goûter le réalisme, l'équilibre et la finesse avec lesquels sont traités des thèmes comme l'éducation à l'austérité, le silence, la prudence, l'espérance et ses contrefaçons, la charité garantie contre l'illusion individualiste. — L. R.

J. Calvet. — *La lumière de complies*. Coll. Vie intérieure. Paris, Aubier, 1960, 18 × 12 cm., 263 p. — Mgr Calvet est né en 1874. Il pense à l'heure de complies : « la fin de la journée et de la vie, cette journée de Dieu ». Il se tourne « vers la lumière de la nuit et de l'au-delà », mais ses premières années sont plus proches de lui que jamais : il est, comme il le dit dans un alexandrin discret, « à l'âge où le vieillard retrouve son enfance ». Il fait un choix dans les souvenirs qui se pressent devant sa mémoire, et nous entretient surtout de sa profession et de sa prière. Il est prêtre et a passé toute sa vie dans l'enseignement. Un livre qui lui a été offert en hommage nous a dit quel avait été son succès comme professeur. Un jour, il a été péniblement surpris de s'entendre dire qu'il ne remplissait pas une fonction sacerdotale. Il répond à cette allégation, et sa réponse intéresse évidemment tous les prêtres qui sont dans l'enseignement. Sa prière, c'est sa foi, ses dévotions : le Saint-Esprit, le saint Sacrement, la Sainte Vierge, les saints. Il aime à s'inspirer des textes liturgiques. Nous avons donc ici, non pas un traité *De Senectute*, mais un exemple qui nous apprend à sanctifier toutes les heures de la « journée ». — E. D.

Cinéma

H. Agel. — *Le cinéma*. Coll. Synthèses contemporaines. 4e édit., Paris-Tournai, Casterman, 1960, 20 × 13 cm., 390 p., 48 h.-t. — La haute valeur culturelle et les qualités pédagogiques de ce livre devenu classique ne sont plus à redire (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 331 et 1959, p. 875). Deux chapitres (I. Cinéma et société ; VIII. La signification du film) ont reçu quelques pages de complément faisant « l'état de la question en 1960 ». Les tableaux schématiques de l'histoire du cinéma et la liste des œuvres des grands créateurs ont été prolongés jusqu'en 1959, mais tous les nouveaux titres ne sont pas entrés dans l'index général. L'illustration a été entièrement renouvelée par des photos d'œuvres récentes. — J. B.

H. Agel. — *Les grands cinéastes*. Paris, Editions Universitaires, 1959, 20 × 14 cm., 306 p. — « Il est temps que l'histoire du cinéma entreprenne sa Querelle des Anciens et des Modernes ». Mécontent du palmarès officiel du Festival de Bruxelles en 1958, H. Agel prend du recul. Il le fait avec l'indépendance d'esprit qui caractérise la jeune critique des *Cahiers du cinéma*. Quoi qu'il en soit, c'est un maître de l'éducation cinématographique, dont la vaste culture affleure presque à chaque ligne d'un texte brillant, trop brillant parfois, qui tente ce reclassement des grands cinéastes, ce tri des valeurs sûres promises à une certaine survie même si elles furent en leur temps méconnues. Des idoles sont abattues, des réhabilitations plaidées avec ferveur. Distinguant dans les quelque soixante ans que compte l'histoire du 7e art six grandes périodes qui chevauchent d'ailleurs l'une sur l'autre et sont marquées par les dates de 1895, 1900, 1914, 1925, 1930, 1940, l'A. s'arrête aux cinéastes les plus importants dont il rappelle les œuvres principales et leur signification esthétique et spirituelle. Ainsi se constitue une sorte de musée imaginaire où prennent place les vrais classiques. On suppose que le lecteur est un client assidu des salles de spectacle et des cinémathèques dont la mémoire répondra fidèlement à toutes les évocations. L'ouvrage est bien présenté et illustré. Mais on regrettera l'absence d'une note (p. 36) et quelques lourdes coquilles (p. 29, 4e l. : *qui... à* pour *que* ; p. 287 *Jube* pour *Julie* ; p. 299 *Linotberg* pour *Lindtberg* ; p. 52 et 66 *cauchemardesque* pour peut-être *cauchemaresque*). La légende d'une illustration (p. 17) a été oubliée, une autre (p. 239) a été tranchée par le massicot. — J. B.

J. Siclier et A. S. Labarthe. — *Images de la science-fiction.* Coll. « 7e art ». Paris, Edit. du Cerf, 1958, 18 × 12 cm., 144 p. Prix : 630 frs. — Contemporain et bénéficiaire des progrès spectaculaires accomplis par la science depuis un bon demi-siècle, le cinéma était spécialement outillé pour en faire connaître à son public les bonds prodigieux. Mais il prit aussi le relai d'un genre littéraire qui existait bien avant lui : la science-fiction, qui anticipe les découvertes, tantôt sur la base de données réelles, tantôt par l'effort d'une imagination qui s'est révélée après coup prophétique. Du *Voyage à la Lune* à *La Planète de la mort*, deux historiens et critiques du cinéma nous retracent l'histoire de cette science-fiction portée à l'écran. Ils nous font voir un genre artistique qui, sur le mode comique, fantastique ou tragique, cherche son expression autonome. Ils analysent également la portée sociologique de ces films qui tantôt ressuscitent de vieux mythes, tantôt explorent avec plus ou moins de bonheur les domaines de la cybernétique, de la biologie, de la psychanalyse ou de l'astronautique et mettent en question l'humanité de demain. De l'éthique, souvent fort primaire, de ces films se dégage une image de l'homme qui, après avoir cru usurper le pouvoir créateur, craint de ne plus pouvoir maîtriser les forces libérées. — J. B.

P. G. Hovald. — *Le néo-réalisme italien et ses créateurs.* Coll. « 7e art ». Paris, Edit. du Cerf, 1959, 18 × 12 cm., 232 p. Prix : 960 frs. — Bien qu'on puisse lui trouver des précurseurs méconnus dans le cinéma d'avant-guerre, le néo-réalisme, phénomène essentiellement italien, est né en 1945, dans cette atmosphère de défaite et de libération où surgit soudain le problème social escamoté par le fascisme. Il est beaucoup moins une école qu'un climat où vont se rencontrer, et même s'opposer, aux yeux des critiques, des œuvres marquées de tempéraments aussi divers que Rossellini, Blasetti, Zavattini, de Sica, de Santis, Visconti, Fellini, dont P. G. Hovald nous analyse les réalisations avec intelligence et ferveur. Son livre se ferme sur la recherche d'une définition, bien difficile à énoncer, de cette « approche morale qui devient un fait esthétique » (Rossellini). Ainsi s'explique qu'elle fut également revendiquée par les marxistes et par les chrétiens. « En proposant à l'écran le paysage humain, en y inscrivant l'interrogation de l'homme, en y attachant l'attention la plus passionnée qui ait jamais été portée à l'être quotidien au niveau le plus humble de son comportement comme au point le plus élevé de son débat moral et spirituel, le néo-réalisme aura promu le cinématographe à une singulière dignité ». — J. B.

A. Bazin. — *Qu'est-ce que le cinéma?* III. *Cinéma et sociologie.* Coll. « 7e art ». Paris, Edit. du Cerf, 1961, 18 × 12 cm., 184 p. Prix : 9 NF. — Ce troisième recueil posthume des articles et essais d'André Bazin (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 875) a pour objet la recherche des mythes et de leur répercussion sociale qu'une analyse phénoménologique peut découvrir au-delà de la construction narrative et du genre littéraire de certains films et sous le visage ou le comportement de certains acteurs. Mythe de la vedette féminine et de l'érotisme qu'elle sécrète grâce à la complicité de réalisateurs et aux rigueurs étroites d'une censure officielle mal avertie ; mythe de la fatalité du destin ou de l'imminence de la mort sous le visage d'acteurs comme Gabin ou Bogart ; mythe de l'inadaptation sociale, sous les avatars de Charlot dans les personnages incarnés par Chaplin ; mythologie du western américain où la guerre de Sécession et la marche vers l'Ouest sont une Iliade et une Odyssée modernes proposant une éthique primitive dont les constantes sont un manichéisme épique, l'opposition de la loi et de la conscience, la justice immanente ou la rédemption par le courage. Un chapitre fait exception : Bazin y montre que certains films ont pu approcher l'enfance ou l'adolescence sans qu'y soit projetée une mythologie d'adultes gardant la nostalgie d'une innocence perdue. Ces pages lucides, parfois trop subtiles, d'un grand critique révèlent une profonde connaissance de l'esthétique cinématographique ; elles nous éclairent aussi sur la morale implicite de certaines œuvres auxquelles un certain public demande une casuistique des grands problèmes humains. — J. B.

J. Leirens. — *Le cinéma et la crise de notre temps.* Coll. « 7e art ». Paris, Edit. du Cerf, 1960, 18 × 12 cm., 136 p. Prix : 7,20 NF. — La double révolution

technique et historique que nous vivons fait peser sur l'homme de graves menaces. Elle s'accompagne d'une crise de l'âme qui se définit par le rejet de la foi et la contestation des valeurs spirituelles. Sans doute, pareille option, positive ou négative, se joue-t-elle chez la plupart des gens à un niveau plus profond que celui des options inhérentes à la vie sociale. Mais ce désarroi spirituel se reflète dans tous les arts, en particulier dans le cinéma qui prend dans la culture de la masse la relève de la littérature. Nombreux sont les films qui proposent, avec ou sans la connivence du réalisateur, un humanisme mutilé, une conception de l'homme « en rupture avec le transcendant et par conséquent avec la communauté ». On cherche de trompeux remèdes à cette maladie de l'être et de la conscience. J. Leirens analyse quatre symptômes de cette crise spirituelle : l'aliénation, l'ennui, la solitude et la notion d'absurde. Les films les plus significatifs de cet après-guerre (l'A. omet délibérément le néo-réalisme italien) illustrent ce malaise profond. Loin de fausser l'intelligence des œuvres, cette perspective critique montre au contraire que la vision d'un film peut ouvrir la voie à une méditation sur l'homme. Qu'on lise, entre autres, les pages consacrées à *Ivan le Terrible* (« la solitude au sommet »). Le dernier chapitre sur Ingmar Bergman, en qui confluent les quatre symptômes de la crise de notre temps, est peut-être, dans sa concision, la meilleure étude de l'œuvre discutée de ce cinéaste chez qui la lancinante interrogation sur Dieu se fait entendre dans la solitude et l'échec de l'amour du couple humain et dans les propos contradictoires des personnages sur le sens de la vie et de la mort. Bergman a peut-être touché à vif la sensibilité de notre époque parce que celle-ci « ne retrouve souvent des raisons d'espérer qu'à travers son désespoir même ». J. L. est-il pessimiste? Concédons que son propos l'obligeait à choisir les œuvres les plus graves de ces dernières années. Mais la lucidité de son jugement sait faire le partage entre l'orgueil révolté et la plainte douloureuse qui, dans l'absence de Dieu, implore la rédemption. Autre qualité de ce livre : son style simple contraste avec le charabia pseudo-philosophique dont se gargarise trop souvent une certaine critique cinématographique. — J. B.

Cinéma univers de l'absence? Le sort de la personne dans l'œuvre filmique. Coll. Nouvelle recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 18 × 14 cm., 199 p. Prix : 6,60 NF. — Le cinéma, œuvre d'art collective et soumise à une impérieuse technique, spectacle qui attire de plus en plus les masses et leur impose son envoûtement, est-il un facteur de dépersonnalisation au point d'agir à contre-courant des autres arts? La question a été posée à quinze personnes choisies parmi ceux qui font les films et parmi ceux qui vont les voir. Ajoutons pour ces deux classes : et qui ne sont nullement indifférents ou hostiles au 7e art. Bien qu'inégales en intérêt et en qualité et alourdies parfois par des digressions, les réponses portent toutes la marque d'un témoignage personnel. Le pour et le contre sont pesés. Elles se rencontrent en ce qu'elles concèdent un réel danger auquel le cinéma n'échappera qu'à deux conditions. D'une part, si « ceux qui le font » parviennent à s'affranchir des impératifs commerciaux et des complicités inavouées du public pour accéder à une libre création artistique où se dévoilent les vraies richesses de l'homme. D'autre part, si « ceux qui y vont » prennent l'initiative d'une formation esthétique qui permette un jugement critique valable et visent, au-delà de la réalisation esthétique, à rencontrer dans la réflexion et le dialogue l'univers humain des auteurs, acteurs et personnages que leur propose le film. Le lecteur que préoccupent les incidences pastorales de cette diffusion moderne de la culture par l'image en mouvement, aussi révolutionnaire que le fut au XVe siècle la diffusion de l'imprimé, recueillera surtout le témoignage du philosophe (A. Ayfre), de l'éducateur (H. Agel), du dirigeant de ciné-club (G. Salachas) et du pasteur d'âme (D. Pezeril) Ce dernier compare les 24.000 habitants de son quartier parisien qui fréquentent chaque semaine les salles de spectacle aux 1.600 adultes et 900 enfants qui prennent part à la messe dominicale. — J. B.

A. Ayfre, P.S.S. — *Cinéma et foi chrétienne.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle, 131. Paris, Fayard, 1960, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 4 NF. — Le monde du cinéma (celui des vedettes et des acteurs, des hommes d'affaires et des marchands, des réalisateurs et des techniciens) ;

le monde du film (art et langage, image du monde et monde d'images, ouvert en de trop rares œuvres, parmi beaucoup d'échecs, au spirituel et au sacré) ; le monde des hommes (problèmes de sociologie et de morale, d'éducation et de culture, de propagande et d'apostolat chrétien soulevés par la rencontre d'un public de plus en plus vaste avec le monde du cinéma et celui du film) ; tels sont les chapitres de ce livre. Le P. Ayfre y fait preuve d'une documentation positive sérieuse, ramassée parfois en des pages de petit texte un peu fatigantes pour l'œil. C'est en philosophe bien au fait des problèmes d'esthétique qu'il prolonge dans l'excellente seconde partie les réflexions de ses publications antérieures ; on retiendra ses analyses de la « forme signifiante » et de l'expression du sacré dans le « style de la transcendance » ou « celui de l'incarnation ». C'est surtout en théologien et en prêtre qu'il oriente le jugement chrétien sur le fait artistique, social, moral et religieux. Avec beaucoup d'à-propos, l'A. a farci son texte de citations des meilleurs passages des discours et encycliques de Pie XII. Les documents pontificaux se trouvent ainsi mis dans un singulier relief et viennent confirmer les jugements pertinents de l'auteur. Regrettons que son nom ait été malmené sur la page de couverture. — J. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

A la louange de sa gloire. Tome I. 1-2. *Le mystère du Christ. De l'Avent au 3e dim. après la Pentecôte.* 2 vols, Louvain, Edit. du Mont-César, 1961, x-618-28* et vi-460-28* p. 225 frs.

Aelred de Rievaulx. — *La vie de recluse. La prière pastorale.* Edit. Ch. Dumont, O.C.S.O. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 224 p. 13,80 NF.

Auzou G. — *De la servitude au service.* Paris, Edit. de l'Orante, 1961, 423 p. 14,70 NF.

Baron S. W. — *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse.* III. *Héritiers de Rome et de la Perse.* IV. *Rencontre de l'Orient et de l'Occident.* 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, iv-420 et iv-426 p. 18 et 18 NF.

Baum G., O.S.A. — *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 252 p. 12,60 NF.

Berge A. — *Les maladies de la vertu.* Paris, Grasset, 1960, 267 p. 8,40 NF.

Biéler A. — *L'humanisme social de Calvin.* Genève, Labor et Fides, 1961, 111 p.

Blanchard, Abbé J.-P. — *Méthode et principes du Père Teilhard de Chardin.* Paris, La Colombe, 1961, 194 p. 8,50 NF.

Bonhoeffer D. — *Tentation.* Genève, Labor et Fides, 1961, 61 p. 3,60 frs.

Bougé Y. — *Duchesse et « pauvre dame ». La Bienheureuse Marguerite de Lorraine (1463-1521).* Paris, Edit. Saint-Paul, 1961, 63 p.

Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. 2. Louvain, S.I.E.P.M., 1960, 179 p. 100 FB. par an.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Edit. G. Jacquemet. Fasc. 21 : *Ia-Indult.* Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 1153-1536. 20 NF.

Chabannes J. — *Saint Augustin.* Paris, Edit. France-Empire, 1961, 317 p.

Chauleur S. — *Apostolat et colonialisme.* Paris, La Colombe, 1961, 91 p. 6 NF.

Christ (Le) et les Eglises. Bruxelles, Edit. Universitaires, 1961, 280 p. 120 FB.

Cristiani (Mgr). — *La vie d'intimité avec Jésus.* Paris, Edit. France-Empire, 1961, 317 p.

De Boer H. A. — *Chemins d'est et d'ouest.* Paris, Labor et Fides, 1961, 287 p.

De Fraine J., S. J. — *La Bible et l'origine de l'homme.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 130 p. 96 FB.

Dellepoort J., N. Greinacher et W. Menges. — *Die deutsche Priesterfrage.* Mainz, Matthias-Grünewald, 1961, 217 p. 24,80 marks.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. 84 : *Egérie-Elne.* Paris, Letouzey, 1961, col. 1-256. 20 NF.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. XXXV : *Parenté-Passion.* Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 1281-1492. 20 NF.

Familles anciennes — Familles nouvelles. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 272 p. 160 FB.

GARAIL (Chan.). — *Le mariage.* Paris, Flammarion, 1961, 202 p. 7 NF.
GOLDSCHMIDT E. D. — *The Passover Haggadah* (en hébreu). Jérusalem, Bialik Institute, 1960, XL-144-XII p.
GOSSMAN Fr. J. — *Pope Urban II and Canon Law.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, X-208 p. $3.00.
GRANT R. M. et D. N. FREEDMAN. — *Geheime Worte Jesu* et J. B. BAUER, *Das Thomas-Evangelium in der Neuesten Forschung.* Francfort s/M., H. Scheffler, 1960, 228 p.
GUY J.-Cl., S. J. — *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin.* Paris, Etudes Augustiniennes, 1961, VI-159 p.
HEER Fr. — *Catholicité d'hier et de demain.* Paris, Spes, 1961, 187 p. 7,80 NF.
HUANT E. (Dr). — *Le péché contre la chair.* Paris, Beauchesne, 1961, 124 p. 4,80 NF.
Introduzione al Nuovo Testamento, édit. G. RINALDI et P. DE BENEDETTI. Brescia, Morcelliana, 1961, 831 p.
JEAN DE RIPA. — *Lectura super primum Sententiarum. Prologi. Quaestiones I & II.* Edit. Mgr A. COMBES. Paris, Vrin, 1961, XXXVI-433 p.
KUHN K. G. — *Konkordanz zu den Qumrantexten.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, XII-237 p. 72 marks; en souscription 58 marks.
LELONG M.-H., O.P. — *Saint Jean parmi nous.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 324 p. 9,90 NF.
LEMAITRE G. (Chan.). — *Les instituts séculiers de prêtres.* Paris, Avenue du Maine 202, 1959, 29 p. 1 NF.
LEVERT P. — *L'idée de commencement.* Paris, Aubier, 1961, 295 p.
LOCHT (DE) P. — *A la mesure de son amour.* Paris, Edit. Universitaires, 1961, 219 p.
LYONNET St., S. J. — *De peccato et redemptione.* II. *De vocabulario redemptionis.* Rome, Institut Biblique, 1960, 148 p. 1.200 lires.
MADINIER G. — *Nature et mystère de la famille.* Tournai, Casterman, 1961, 144 p. 78 FB.
MAERTENS Th., O.S.B. — *C'est fête en l'honneur de Yahvé.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 223 p.
MARÉCHAUX B. (Dom). — *Notre-Dame de la sainte espérance convertissez-nous!* Mesnil Saint-Loup, par Estissac (Aube), Œuvre de N.-D. de la Sainte Espérance, 1961, 62 p. 1,75 NF.
Marie, l'Eglise et la Rédemption. Ottawa, Edit. de l'Université, 1961, VI-280 p. $6.00.
MARITAIN J. — *La philosophie morale.* Paris, Gallimard, 1960, 588 p. 27,50 NF.
MERSENNE Marin. — *Correspondance.* Comm. par Mme P. TANNERY, publ. et ann. par Cornélis DE WAARD. VI : *1636-1637.* Paris, Edit. du Centre National de la recherche scientifique, 1960, 424 p. 28 NF.
MICHAUD M. (Mgr). — *Les livres liturgiques des sacramentaires au missel.* Paris, Fayard, 1961, 112 p. 4 NF.
MOSMANS G., P.B. — *L'Eglise à l'heure de l'Afrique.* Tournai, Casterman, 1961, 256 p. 90 FB.
MÜLLER H. — *Von der Kirche zur Welt.* Leipzig, Koehler & Amelang, 1961, 579 p. 16 marks.
MÜLLER N. — *Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen.* Munich, Chr. Kaiser, 1961, 166 p. 10 marks.
MULLER (Chan.). — *Des Hommes vous parlent de la vocation de leurs enfants.* Paris, A.C.G.H., 1961, 79 p. 2,50 NF.
MUNIER Ch. — *Les Statuta Ecclesiae Antiqua.* Paris, Presses Universitaires de France, 1960, VI-266 p. 36 NF.
MUÑOZ J., S. J. — *Psychologia philosophica.* Santander, Sal Terrae, 1961, XXIV-437 p. 100 ptas.
MUSSNER Fr. — *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu.* Munich, Kösel-Verlag, 1961, 102 p.
OBRIST Fr. — *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre.* Munster i.W., Aschendorff, 1961, XVI-203 p. 17,80 marks.
O'CONNOR E. D., C.S.C. — *Faith in the synoptic Gospels.* University of Notre Dame Press, 1961, XX-164 p. $4.00.

OHM Th. — *Mohammedaner und Katholiken.* Munich, Kösel-Verlag, 1961, 87 p.
ORCIBAL J. — *Saint-Cyran et le jansénisme.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 192 p.
PÉPIN J. — *Les deux approches du christianisme.* Paris, Edit. de Minuit, 1961, 285 p. 20 NF.
PONCELET M., R.S.C.J. — *Le mystère du sang et de l'eau dans l'évangile de saint Jean.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 184 p. 5,70 NF.
Prêtres et monde ouvrier. Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 271 p. 6,90 NF.
Problema (Il) della demitizzazione. Padoue, Cedam, 1961, 334 p. 3.500 lires.
REISNER E. — *Le démon et son image.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 240 p. 135 FB.
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 90-91. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, col. 385-576. 8,40 marks.
RÉTIF L., F.C. et A. RÉTIF, S. J. — *Pour une Eglise en état de mission.* Paris, Fayard, 1961, 144 p. 4 NF.
SAGE A., A.A. — *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits.* Paris, 8 rue François Ier (VIIIe), 1961, 288 p. 7,50 NF.
SCHMIDT W. — *Königtum Gottes in Ugarit und Israel.* Berlin, A. Töpelmann, 1961, x-90 p.
SHEKLETON M. M., O.S.M. — *Doctrinal Interpretation of Law.* Washington, The Catholic University of America Press, 1961, x-115 p. $ 3.00.
SHEPHERD E. — *Mord im Nonnenkloster.* Fribourg-en-Br., Herder, 1961, 174 p.
STEINMANN J. — *Ezéchiel.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 192 p. 69 FB.
STRYCKER (DE) E., S. J. — *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques* et H. QUECKE, S. J., *Les versions arméniennes traduites en latin.* Bruxelles, Société des Bollandistes, 1961, x-480 p. 400 FB.
SUBTIL J., S. J. — *Retraites et récollections sur la vie religieuse.* IV. *Avec Marie Mère de Jésus.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1961, 160 p. 6,50 NF.
THILS G. — *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales.* Louvain, Warny, 1961, 103 p.
THOUZELLIER Chr. — *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca.* Louvain, Publications Universitaires, 1961, 119 p. 130 FB.
THURIAN M. — *L'unité visible des chrétiens et la tradition.* Paris, Edit. de l'Epi, 1961, 128 p. 6 NF.
VAN DE POL W. H. — *De Œcumene.* Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 137 p. 90 FB. broché; 105 FB. relié.
VEILLET R. — *Les Etats généraux de l'Eglise. Le concile œcuménique.* Paris, Edit. Fleurus, 1961, 240 p. 7,50 NF.
VILLAIN M. — *Introduction à l'œcuménisme.* Tournai, 3e édit., 1961, 328 p. 1 h.-t. 120 FB.
WEISER Fr. X. — *Fêtes et coutumes chrétiennes.* Paris, Mame, 1961, 260 p. 8,95 NF.
WIESNER K. — *Kleine Biblische Geschichte der Musik.* Leipzig, Koehler & Amelang, 1960, 78 p. 4 marks.
WILLOCX F. — *Mon Seigneur et mon Dieu.* Bruxelles, Brepols, 1960, 18 p.
ZERWICK M., S. J. — *Analysis philologica Novi Testamenti graeci.* Rome, Institut Biblique, 1960, xv-608 p. 1.800 lires.
— *Graecitas Biblica.* Rome, Instit. Biblique, 1960, xvi-170 p. 900 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*